LA QUIETUDE DE L'INTELLECT

D. DE SMET

Digitized by Google PEETERS Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

LA QUIÉTUDE DE L'INTELLECT

Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamîd ad-Dîn al-Kirmânî (X^e/XI^e s.)

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Met steun van de
Universitaire Stichting
en het Francqui Fonds

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

ORIENTALIA LOVANIENSIA
ANALECTA
67

LA QUIÉTUDE DE L'INTELLECT

Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamîd ad-Dîn al-Kirmânî (X^e/XI^e s.)

D. DE SMET

UITGEVERIJ PEETERS en DEPARTEMENT OOSTERSE STUDIES
LEUVEN
1995

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

GRAD
PJ
5208
.A5
068
v.67

© Peeters Press & Department Oriental Studies
Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven (Belgium)

All rights reserved, including the right to translate or to
reproduce this book or parts thereof in any form.

D. 1995/0602/42
ISBN 90-6831-692-3

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos 1

CHAPITRE I: **Ḥamîd ad-Dîn al-Kirmânî, sa vie, son œuvre** .. 3
A. L'homme et son temps 3
B. Présentation de son œuvre 8
C. La structure du *Kitâb Râḥat al-ʿAql*. La cité de la connaissance 16
D. La méthode philosophique de Kirmânî 23
1. Le *ta'wîl* 23
2. Le *mîzân ad-diyâna* 27
3. La discipline de l'arcane (*taqîya*) 31

CHAPITRE II: **Le *tawḥîd* ou l'approche impossible de l'Ultime Transcendant** 35
A. La voie négative 37
1. Le niveau ontologique 38
(a) L'existence de Dieu ne peut être niée 38
(b) L'être, en tant qu'attribut, n'est pas applicable à Dieu 41
(c) Dieu n'est ni forme, ni matière 56
(d) Dieu n'a ni contraire, ni égal 58
(e) Dieu n'est pas éternel et Il ne représente pas l'Eternité 60
2. Le niveau épistémologique 61
(a) Dieu est inconnu et inconnaissable 61
(b) Dieu est ineffable 66
B. Les autres voies du *tawḥîd* 75
1. Nécessité d'une théologie doublement négative 75
2. Les qualifications positives de Dieu dans le langage métaphorique 83
(a) Dieu est *huwa* et Il possède une *huwîya* 83
(b) Dieu est *fard* 85
(c) Dieu est *mubdiʿ* 87
3. Le sens profond du *tawḥîd* 88
C. Les sources de la doctrine du *tawḥîd* chez Kirmânî 90

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

1. Kirmânî et la tradition ismaélienne 90
2. Kirmânî et la tradition néoplatonicienne 94

CHAPITRE III: **De Dieu à l'Etre: l'instauration primordiale (*ibdâ'*)** 101
A. Rejet de l'émanation à partir de Dieu 102
B. L'Intellect est produit par instauration (*ibdâ'*) 110
1. L'*ibdâ'* dans la tradition musulmane 111
2. L'*ibdâ'* chez Kirmânî 118
C. Approche négative de l'*ibdâ'* 120
1. Négation de tout intermédiaire entre Dieu et l'Intellect 120
2. Dieu n'est pas «créateur» 124
3. Dieu n'est ni agent, ni acte 125
4. Dieu ne saurait être cause 134
5. Dieu n'est ni commandant, ni impératif 142
6. Dieu est-Il le *mubdi'*? 144

CHAPITRE IV: **L'Intellect: le premier être instauré ou le Dieu de la Révélation (Allâh)** 147
A. L'Intellect ou l'intégralité de l'être au sommet de la perfection 148
1. *Ibdâ'* et *mubda'*: les deux faces de l'Intellect 148
2. L'Intellect est un par l'essence, multiple par les annexions 150
3. La perfection première et la perfection seconde 151
4. Les dix attributs de l'Intellect 159
5. La quiétude de l'Intellect (*râḥat al-'aql*) 168
B. L'auto-intellection de l'Intellect 170
1. L'Intellect est intelligence (*'aql*), intelligeant (*'âqil*) et intelligé (*ma'qûl*) 171
2. L'Intellect ne peut atteindre son Principe 173
3. La tristesse de l'Intellect 176
4. L'Intellect ne peut intelliger ce qui procède de lui . . . 183
C. L'Intellect, la cause première de tous les êtres 187
1. L'Intellect en tant que cause première 187
2. L'Intellect en tant que première limite 190
3. L'Intellect en tant que premier moteur immobile 193
D. L'Intellect comme *Deus determinatus* (Allâh, al-Ilâh) . . . 195

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

CHAPITRE V: **Le Plérôme des dix Intelligences** 197
A. La constitution du Plérôme par émanation 197
1. Le processus de l'émanation (*inbiʿâṯ*) 197
(a) Définition de l'émanation 198
α. Intention première / Intention seconde 199
β. La métaphore du soleil et du miroir 206
(b) Le terme *inbiʿâṯ* 210
2. L'origine de la pluralité et le schéma de l'émanation . 213
(a) Le passage de l'un au multiple 213
(b) «Ibn Ḥasdây's Neoplatonist» 218
(c) L'introduction de la pluralité et de la potentialité . 223
B. La deuxième Intelligence ou le premier être émané 225
1. La genèse de la deuxième Intelligence 225
2. La position de l'Ame 229
C. L'émanation des sept Intelligences en acte 235
D. La troisième Intelligence ou l'Intelligence en puissance .. 240
1. L'émanation de l'Intelligence en puissance 240
2. La chute de la troisième Intelligence 243
(a) La position ambiguë de la troisième Intelligence . 244
(b) Le «drame dans le ciel» 248
3. L'Intelligence en puissance ou l'hypostase de la Matière et de la Nature 251
(a) La Nature selon les *Dits du Sage Grec* 253
(b) La Matière spirituelle 255
4. L'Intelligence en puissance et l'intellect matériel (νοῦς ὑλικός) de la tradition aristotélicienne 260
E. La fonction des Intelligences au sein du Plérôme 263
1. Une exégèse coranique sur la création (S.59:24) 264
2. La constitution des sphères célestes 270
F. La signification du Plérôme des dix Intelligences 272
1. Confrontation avec la *falsafa* 272
(a) Convergences et divergences 273
(b) Les sources de la théorie des dix Intelligences ... 275
(c) Adaptation du schéma cosmique de Fârâbî 278
(d) L'Intelligence agente 281
(e) Fârâbî et Kirmânî 282
2. Les spéculations arithmologiques sur les nombres de la décade 284
(a) Kirmânî et la décade 285
(b) Une interprétation néoplatonicienne du *Sefer Yeṣira* 289

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

(c) Kirmânî et les dix *Sefirôt* de la Kabbale 304
3. Le monde des dix Intelligences comme Plérôme d'entités spirituelles 307

CHAPITRE VI: **L'action des Intelligences séparées dans le monde de la nature: démiurgie, providence et sotériologie** 311
A. La démiurgie du monde sensible 312
1. Les sphères et corps célestes 313
2. La matière première (*al-mâdda al-ûlâ*) 315
3. Les quatre éléments 316
4. La matière seconde (*al-mâdda aṯ-ṯânîya*) 318
5. Les règnes naturels (*mawâlîd*) 319
B. Les âmes ou moteurs internes du monde sensible 323
1. La structure hylémorphique des êtres sensibles 323
2. L'âme en tant que principe interne du mouvement ... 324
3. L'origine céleste des âmes dans le monde de la nature 332
4. Le soleil et la lune, les deux démiurges du monde sensible 335
C. La Providence (*ʿinâya*) ou la fonction providentielle des Intelligences envers le monde 343
1. L'influence des corps célestes sur le monde sublunaire 343
2. L'émanation continue de l'influx (*fayḍ*) 345
3. La Providence (*ʿinâya*) 347
D. Le salut de l'homme et la fonction salvatrice de l'Intellect 350
1. Les facultés de l'âme humaine 351
2. Le rôle de la prophétie et de l'imamat dans l'actualisation de l'intellect humain 355
3. Les Prophètes et Imams en leur relation avec le Plérôme des Intelligences 360
4. Le salut de l'âme humaine 368
5. La sotériologie de Kirmânî entre le néoplatonisme et la *falsafa* 371

CHAPITRE VII: **La pensée de Kirmânî entre la philosophie et la gnose** 379
A. Les sources philosophiques 379
B. Kirmânî et le mythe cosmogonique ismaélien 383
C. L'unité de la connaissance: le *mîzân ad-diyâna* 395

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bibliographie 399

Index des noms propres 415

Index des termes techniques 421
(a) termes arabes 421
(b) termes grecs 426

Index des versets coraniques 429

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

AVANT-PROPOS

Le présent travail est né d'une fascination pour l'Histoire des Idées, tant dans l'Antiquité classique qu'en Islam médiéval. Il se propose de jeter une lumière, si faible soit-elle, sur un aspect passionnant de cette gigantesque aventure de la pensée humaine: la survie de la philosophie grecque dans le monde musulman et son rôle dans l'élaboration de la culture islamique.

L'ismaélisme est surtout connu des historiens pour l'important rôle politique joué par la dynastie fatimide. Il a frappé l'imagination du grand public par la légende sanglante des Assassins — «les terroristes de l'Islam médiéval» — ainsi que par la vie mondaine et les fabuleuses richesses des Aga Khans. Mais, c'est en vain que l'on cherchera une mention de l'ismaélisme dans la plupart des études consacrées au développement de la spéculation théologique et philosophique en Islam ou traitant de la transmission du patrimoine antique au monde arabe. Pourtant, la littérature ismaélienne est en ce domaine une véritable mine de trésors qui, il est vrai, demeurèrent longtemps inaccessibles.

La publication d'un nombre croissant d'ouvrages a entraîné ces dernières décennies un renouveau des études ismaéliennes. Grâce aux travaux de Corbin, Stern, Madelung, Halm et Walker nous commençons à saisir les origines historiques du mouvement ismaélien, le développement de sa doctrine religieuse et les tentatives d'harmoniser celle-ci avec une réflexion philosophique. En particulier, les divers aspects de la pensée d'Abû Yaʿqûb as-Siğistânî, un des premiers représentants du néoplatonisme ismaélien, nous sont relativement bien connus, notamment par les publications de P. Walker.

Bien que tous les spécialistes reconnaissent l'importance de l'œuvre de Ḥamîd ad-Dîn al-Kirmânî, écrite à une époque qui marque l'apogée de l'ismaélisme fatimide, aucune étude systématique n'a jusqu'ici été entreprise. Depuis la publication du *Kitâb Râḥat al-ʿAql* en 1953 et l'analyse d'une partie de son contenu par Corbin, présentée à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (voir le compte rendu de ces cours dans l'*Annuaire de l'EPHE. Sc. Rel.*, 1956/57, 42-43, 1957/58, 62-64, 1958/59, 84-86), la pensée de Kirmânî n'a plus fait objet que de notices éparses, superficielles, parfois même inexactes.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ce livre, qui se veut avant tout une analyse de l'argumentation philosophique de Kirmânî, se propose de combler, en partie du moins, ces lacunes. Nous le dédions à nos maîtres, le Professeur U. Vermeulen, qui a suivi nos recherches avec un grand intérêt et dont l'enthousiasme pour le monde musulman ne cesse de nous encourager, et le Professeur C. Steel qui, par sa profonde connaissance de la philosophie antique, nous a fait part pendant toutes ces années de ses réflexions savantes et nous a fait entrevoir la remarquable continuité entre la culture grecque et arabe. C'est grâce à eux que ce livre a pu paraître, qu'ils trouvent ici l'expression de notre sincère gratitude. Nous remercions également le Professeur R. Arnaldez et le Professeur H. Halm, le Dr. J. Janssens pour ses remarques pertinentes au sujet de la philosophie avicennienne, ainsi que notre ami Jan Van Reeth: les heures de discussion passées ensemble et le soutien moral qu'il nous a toujours donné nous ont été d'une aide inestimable.

La publication de cette étude, pour laquelle nous avons bénéficié d'un mandat d'Aspirant du Fonds National de la Recherche Scientifique de Belgique (NFWO) pendant quatre ans, a été facilitée grâce à une subvention de la Fondation Universitaire et au dévouement du Professeur J. Quaegebeur, qui a accepté de la publier dans la série *Orientalia Lovaniensia Analecta*.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

CHAPITRE I

ḤAMÎD AD-DÎN AL-KIRMÂNÎ, SA VIE, SON ŒUVRE

A. *L'homme et son temps*

Ḥamîd ad-Dîn Aḥmad b. ʿAbd Allâh al-Kirmânî demeure, malgré l'ampleur et l'importance de son œuvre, un personnage obscur. Aucune trace de lui n'a été conservée dans la littérature non-ismaélienne; en dehors de la secte, son existence ainsi que son œuvre semblent avoir été complètement ignorées[1]. Même les sources ismaéliennes d'époque fatimide ne nous apprennent rien de précis sur sa vie. Nous devrons donc nous contenter des maigres données biographiques qui peuvent être tirées de ses propres œuvres, ainsi que de quelques renseignements difficilement vérifiables, rapportés par les auteurs ṭayyibites du Yémen[2].

A en croire sa *nisba* «al-Kirmânî», notre auteur serait originaire de Kirmân, ville de la Perse orientale. La tradition ismaélienne lui attribue le titre de *ḥuǧǧat al-ʿIrâqayn*. S'agissant probablement d'un titre honorifique donné par les ismaéliens postérieurs, il ne nous apprend rien sur sa position réelle dans la *daʿwa*[3], bien qu'il nous indique son terrain

[1] Les ismaéliens ont, durant des siècles, jalousement tenu secrète leur littérature, apparemment d'une manière si efficace que les polémistes, biographes et bibliographes non-ismaéliens n'avaient qu'une conception vague et souvent inexacte des doctrines de la secte. Cependant, les noms et quelques détails biographiques de certains *duʿât* ont été rapportés par des sources non-ismaéliennes (cf. S.M. Stern, «The Early Ismâʿîlî Missionaries in North-West Persia and in Khurâsân and Transoxiana», *BSOAS*, 23, 1960, 56-90). Malheureusement, cela n'est pas le cas pour Kirmânî. L'absence de toute référence explicite à notre auteur ou à son œuvre n'exclut pas pour autant que sa pensée ait pu exercer quelque influence sur des auteurs non-ismaéliens. Ainsi, des allusions implicites au *Râḥat al-ʿAql* se trouvent dans le *Kitâb Bustân al-ʿUqûl* du philosophe juif Nathanaël b. al-Fayyûmî (12ᵉ siècle); cf. D. Levine, *The Bustan al-Ukul by Nathanael Ibn al-Fayyumi* (Columbia University Oriental Studies 6), New York, 1908; R.C. Kiener, «Jewish Ismâʿîlism in Twelfth Century Yemen: R. Nethanel Ben al-Fayyûmî», *JQR*, 74, 1984, 249-266; Pinès (a) 5-22; C. Sirat, *La philosophie juive médiévale en terre d'Islam*, Paris, 1988, 74-79. Par l'intermédiaire des auteurs ṭayyibites, la pensée de Kirmânî forme l'arrière-plan théorique de la philosophie juive yéménite; cf. Blumenthal (a) 9-24.

[2] Les rares données biographiques que nous possédons sur Kirmânî ont été réunies par Poonawala (a) 94-95; cf. De Bruyn, 164-165; De Smet (c) 657-658.

[3] Le titre de *ḥuǧǧa*, l'«argument» ou la «preuve» de Dieu sur terre, désigne, selon les textes ismaéliens les plus anciens, un rang très élevé dans la hiérarchie de la *daʿwa*: situé immédiatement en-dessous de l'Imam, le *ḥuǧǧa* est son représentant direct qui gère à sa place les affaires de la secte en une région déterminée; cf. Halm (c) 135. Bien que Kirmânî

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

d'action: les «deux Iraks», nom qui désigne soit Baṣra et Kûfa, soit l'Irak arabe (al-ʿIrâq al-ʿArabî, la Mésopotamie) et l'Irak persan (al-ʿIrâq al-ʿAǧamî, le Nord-ouest de la Perse)[4]. En effet, Kirmânî dit lui-même qu'il était «missionnaire dans le district d'Irak et dans les contrées environnantes» (*dâʿî bi-ǧazîrat al-ʿIrâq wa mâ waliyahâ*)[5]. Le titre d'un de ses ouvrages perdus, *al-Maǧâlis al-Baṣrîya wa l-Baġdâdîya*[6], indique qu'il donnait des «conférences» ou «sessions» (*maǧâlis*) de propagande ismaélienne en ces deux villes[7]. Il opérait donc comme agent fatimide au cœur de l'empire abbaside, l'ennemi mortel des Fatimides. Sa tâche n'était certes pas dépourvue de risques, ce qui explique sans doute l'extrême discrétion qui règne autour de sa personne: il devait être une sorte d'agent secret. A partir de l'année 405/1014-1015 nous le trouvons au Caire[8], probablement convoqué par la direction de la *daʿwa* pour combattre des thèses extrémistes qui circulaient dans la capitale au sujet du calife al-Ḥâkim. En 408/1017 il est toujours en Egypte[9], tandis qu'en 411/1020-1021 il réapparaît en Irak: en cette année, il met la dernière main à son œuvre capitale, le *Kitâb Râḥat al-ʿAql*[10]. Puis, nous perdons toute trace de lui.

Ces maigres données sont tout ce que nous savons avec certitude à son sujet. Les auteurs ṭayyibites, qui lui vouent une vénération toute particulière, ajoutent encore quelques détails à ce tableau[11]. Selon eux, Kirmânî

accorde encore au *ḥuǧǧa* une place importante dans la structure décadique de la *daʿwa* qu'il élabore dans le *Râḥat al-ʿAql* (*Râḥat*, 256; voir *infra*, p. 365), le titre n'avait plus qu'une valeur honorifique dans l'organisation réelle de la *daʿwa* à son époque; cf. Madelung (a) 63-64 n. 117.

[4] A. Miquel, «ʿIrâḳ (géographie)», *E.I.*², III, 1283.

[5] *Râḥat*, 106.3-4. Les ismaéliens divisaient le monde en *ǧazâʾir* («îles»), théoriquement au nombre de douze; à la tête de chaque *ǧazîra* se trouvait un *dâʿî* (parfois appelé *ḥuǧǧa*) chargé de l'organisation de la *daʿwa* en cette région; cf. Madelung (a) 63 n. 117.

[6] Ce titre est cité par Kirmânî dans *Riyâḍ*, 108.18-19; cf. Poonawala (a) 102 (n° 32).

[7] Sur les *maǧâlis* ismaéliens, voir W. Madelung, «Madjlis. II: Dans l'usage ismâʿîlien», *E.I.*², V, 1029; De Smet (k).

[8] La *Risâlat Mabâsim al-Bišârât*, écrite peu après son arrivée au Caire, contient une datation implicite qui permet de la situer en 405 A.H. (voir *infra*, p. 10-11). Brockelmann, *G.A.L.*, Suppl. I, 325, suivi par Sezgin, *G.A.S.*, I, 580, situent la venue de Kirmânî au Caire en 407/1016, datation qui repose manifestement sur une erreur remontant à Kraus (c) 243.

[9] La *Risâla al-Wâʿiẓa* a été écrite à Fusṭâṭ au mois de Ǧumâdâ II de l'année 408 (novembre 1017); voir *infra*, p. 11.

[10] *Râḥat*, 106: le livre a été rédigé *fî diyâr al-ʿIrâq*; voir *infra*, p. 11.

[11] Notons que même Idrîs ʿImâd ad-Dîn, *ʿUyûn al-Aḫbâr*, VI, éd. M. Ġâlib, Beyrouth, 1984, 281-288, ne semble connaître aucun détail particulier sur la vie de Kirmânî: il se limite à une série d'éloges et à un aperçu de ses œuvres. Cependant Ġâlib, dans l'introduction à son édition du *Râḥat al-ʿAql* (p. 41), donne les informations suivantes qu'il déclare «tirées d'un grand nombre d'éminents livres manuscrits conservés chez les ismaéliens», sans toutefois les préciser. Sans doute s'agit-il des sources tardives citées par Poonawala (a) 95; voir également De Bruyn, 164.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

aurait été l'élève d'Abû Yaʿqûb as-Siğistânî. Après avoir commencé ses études en Perse, il vint au Caire pour y compléter sa formation. Nommé à la tête de la *daʿwa* fatimide dans les deux Iraks, il aurait réussi à gagner le *walî* ʿuqaylide de Mossoul, al-Muqallad b. Yûsuf, à la cause fatimide en l'an 382/991-992. Bien que ces faits ne soient pas invraisemblables, ils demeurent difficiles à vérifier. En effet, nous ignorons la date exacte de la mort de Siğistânî[12]; nulle part Kirmânî laisse apparaître qu'il était l'élève direct de son célèbre prédécesseur: il le cite avec respect, mais se montre généralement en désaccord avec lui. Nous verrons au cours de cette étude que les deux auteurs appartiennent à des traditions philosophiques différentes. Kirmânî connaissait bien la pensée de Siğistânî; il avait peut-être étudié chez lui, mais il ne peut être considéré comme l'héritier ou le continuateur de son système. Quant à son succès politique, nous savons par les chroniques que les ʿUqaylides de Mossoul, gagnés à la cause fatimide par la propagande ismaélienne, avaient reconnu l'autorité des Fatimides au mois de Muḥarram 382 (mars/avril 992) en prononçant la *ḫuṭba* et en frappant des monnaies au nom du calife al-ʿAzîz[13]. Mais le rôle de Kirmânî en cette affaire n'est confirmé par aucune source.

Le peu d'informations concrètes que nous possédons au sujet de la personne de Kirmânî, ne facilite pas l'étude de sa pensée. Nous ignorons tout sur son origine, sur le milieu dans lequel il naquit et reçut sa première formation. La présence troublante, en plusieurs de ses œuvres, de citations hébraïques et syriaques et la connaissance étonnante qu'il semble avoir eu de ces langues, ont fait supposer qu'il était d'origine juive ou chrétienne[14]. Kirmânî se montre certes familier avec la Bible et

[12] Siğistânî aurait été exécuté sur ordre de l'émir ṣaffâride Ḫalaf b. Aḥmad, gouverneur du Ḫurâsân entre 353/964-965 et 393/1002-1003. En plus, des évidences internes permettent de dater son *Kitâb al-Iftiḫâr* vers 361/971; cf. Poonawala (a) 83; Walker (a) 17-18; De Smet (f) 837-838. Contrairement à ce que prétend De Bruyn, il n'est donc pas chronologiquement impossible que Siğistânî ait été le maître de Kirmânî. Il est en tout cas très probable qu'ils se soient connus personnellement, étant tous les deux originaires de la Perse et actifs dans la *daʿwa* fatimide.

[13] Ibn Muyassar, *Aḫbâr Miṣr*, éd. H. Massé, *Annales d'Egypte (les khalifes fâṭimides)*, Le Caire, 1919, 49; Ibn Ḫallikân, *Wafayât al-Aʿyân*, trad. Mac Guckin de Slane, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, III, New York/Londres, 1868, 528; cf. B. May, *Die Religionspolitik der ägyptischen Fâṭimiden* (969-1171), Hamburg, 1975, 273; F. Daftary, *The Ismâʿîlîs. Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990, 184.

[14] Ces citations, réunies par l'ismaélien H.F. al-Hamdânî à base de manuscrits appartenant à sa collection personnelle, ont été étudiées par Kraus (c) 243-263; voir également Baumstark, 308-313; Blumenthal (a) 9-10; Pinès (c) 243-244. En une monographie que nous préparons en collaboration avec J. Van Reeth, nous soumettrons ces citations à une nouvelle étude.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

divers écrits juifs et chrétiens, mais nous n'avons trouvé en son œuvre aucune allusion à une conversion éventuelle, ni quelque indice plaidant en faveur d'une origine non-musulmane.

La personnalité de Kirmânî reste voilée, mais heureusement nous sommes mieux renseignés sur la situation de l'ismaélisme fatimide à l'époque où il écrit la plupart de ses œuvres: le règne du calife al-Ḥâkim bi-Amr Allâh (996-1021). Alors que l'empire fatimide se trouvait toujours à son apogée et que l'autorité du calife s'étendait sur une partie de l'Afrique du Nord, sur l'Egypte, la Palestine, la Syrie et même des villes irakiennes comme Mossoul et Kûfa[15], cette relative stabilité militaire et politique masquait une profonde crise religieuse. Les Imams-califes fatimides règnaient, en tant que chiites, sur une population à majorité sunnite. Considéré comme une doctrine hérétique et extrémiste, l'ismaélisme n'a jamais pu gagner la sympathie du peuple égyptien; sa nature compliquée et intellectualiste a empêché qu'il se répande dans les larges couches de la population: il resta confiné à une élite proche du pouvoir. A l'époque de Kirmânî ce malaise devint une véritable crise, activée par le comportement extravagant et souvent cruel d'al-Ḥâkim[16]. Les prescriptions draconiennes visant les sunnites, les chrétiens et les juifs suscitaient une haine générale contre le régime; les bizarreries du calife jetaient le trouble même parmi les ismaéliens: certains doutaient de la légitimité de l'imamat d'al-Ḥâkim, tandis que d'autres, échauffés par son comportement étrange, y voyaient une preuve de sa divinité. Ces derniers, les exaltés qui allaient jusqu'à diviniser al-Ḥâkim, constituaient la menace la plus sérieuse pour l'ismaélisme fatimide. Le danger était d'autant plus grand que ces extrémistes n'étaient souvent que des simples ismaéliens qui n'avaient pas saisi toutes les subtilités de la doctrine. En effet, nous verrons que l'ismaélisme introduit une distinction radicale entre l'Ultime et l'Intellect, le premier être créé: alors que l'Ultime demeure ineffable et inaccessible, l'Intellect reçoit tous les attributs du Dieu coranique et devient ainsi Allâh, le Dieu créé[17]. L'Imam étant la manifestation de l'Intellect et donc d'Allâh, Créateur du ciel et de la

[15] H. Halm, «Die Fatimiden», dans U. Haarmann (éd.), *Geschichte der arabischen Welt*, München, 1987, 180-181.

[16] Une littérature abondante existe sur la personnalité fascinante d'al-Ḥâkim; pour un bon aperçu des péripéties de son règne nous citons, outre les ouvrages de van Ess (b) et Assâd, Th. Bianquis, «al-Ḥâkim bi Amr Allâh ou la folie de l'unité chez un souverain fatimide», dans Ch.-A. Julien (éd.), *Les Africains*, XI, Paris, 1978, 104-133; De Smet (1).

[17] Voir *infra*, p. 195-196.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

terre[18], la «divinisation» d'al-Ḥâkim n'est qu'une conséquence logique du système ismaélien. L'erreur des extrémistes réside plutôt dans le fait qu'ils ont oublié la différence fondamentale entre l'Ultime et Allâh: pour eux, l'Imam-calife devient la manifestation du Principe Ultime, ce qui, selon l'ismaélisme officiel, est une hérésie contraire au *tawḥîd*. Dans une certaine mesure, les philosophes et théologiens ismaéliens étaient eux-mêmes responsables de ces mouvements extrémistes: leur doctrine, mal comprise par des disciples moins doués, risquait de se retourner contre eux, menaçant ainsi de l'intérieur l'idéologie sur laquelle reposait le régime fatimide.

Kirmânî fut convoqué au Caire pour lutter contre ces extrémistes qu'il avait, peut-être, lui-même inspirés par son enseignement. Dans la *Risâlat Mabâsim al-Bišârât*, écrite en 405/1014-1015 probablement peu après son arrivée au Caire, il nous esquisse un sombre tableau de la crise religieuse qui y règnait: des nuages menaçants obscurcissent le ciel; dans la confusion générale tous les pactes ont été violés et la *maǧlis al-ḥikma* désertée; même parmi les membres les plus fidèles de la *daʿwa*, le doute s'est installé: beaucoup d'entre eux ont été séduits par les doctrines nouvelles, certains ont déjà atteint les sommets vertigineux de l'extrémisme (*ġulûw*), renversant les piliers de la vraie foi et se jetant eux-mêmes dans la perdition[19]. Ces «doctrines nouvelles» ne sont autres que les thèses extrémistes propagées par divers individus d'origine obscure; d'elles naîtra bientôt le mouvement druze. Ainsi, Kirmânî s'en prend dans sa *Risâla al-Wâʿiẓa* à un certain Ḥasan b. Ḥaydara al-Aḫram al-Farġânî, qui avait eu l'audace d'affirmer qu'al-Ḥâkim était Dieu en personne[20]. Al-Aḫram sera, avec quelques autres extrémistes comme Muḥammad b. Ismâʿîl ad-Darazî, un des initiateurs du mouvement druze, qui allait recevoir, avec les écrits de Ḥamza b. ʿAlî, son fondement théorique et doctrinal[21]. Le succès rapide de cette hérésie et son organisation en une véritable communauté religieuse, rivale de la *daʿwa* ismaélienne, ainsi que l'attitude ambiguë mais plutôt bienveillante du calife envers ses adorateurs, constituaient une véritable menace pour la *daʿwa* officielle dont Kirmânî faisait partie. On aimerait savoir si Kirmânî

[18] Voir *infra*, p. 362-363.
[19] *Mabâsim*, 113-114.
[20] *Wâʿiẓa*, 145.
[21] Sur al-Aḫram, voir Bryer (a) 66-69. Pour un aperçu de l'activité des extrémistes sous le règne d'al-Ḥâkim et les débuts du mouvement druze, voir Bryer (a) 63-83; M.G.S. Hodgson, «ad-Darazî and Ḥamza in the Origin of the Druze Religion», *JAOS*, 82, 1962, 5-20; id., «Durûz», *E.I.*², II, 647-650.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

n'était pas indirectement responsable de la genèse du mouvement druze ou si, en d'autres termes, la doctrine druze n'est pas une déviation du système ismaélien tel que Kirmânî l'avait élaboré[22].

L'œuvre entière de notre auteur doit être vue dans le contexte de cette crise aiguë. Elle répond principalement à un double objectif: légitimer l'imamat d'al-Ḥâkim et lutter contre l'extrémisme en donnant à la doctrine un fondement philosophique.

B. *Présentation de son œuvre*

Kirmânî a été un auteur fécond: Poonawala énumère non moins de trente-cinq ouvrages qui lui sont attribués[23]. Treize d'entre eux (les numéros 4 à 6, 11, 24 à 32) ne sont que de simples titres cités par l'auteur lui-même en ses ouvrages conservés; deux autres (33 et 34) sont tirés de la bibliographie d'Ivanow, sans que celui-ci n'indique sa source. Aujourd'hui, nous possédons en tout dix-neuf ouvrages de sa main, alors qu'un traité édité sous son nom, la *Risâlat Usbû' Dawr as-Satr* (35), est certainement apocryphe[24]. Quinze des œuvres conservées ont été éditées à une date relativement récente; quatre seulement demeurent toujours manuscrites.

[22] Une étude préliminaire de la doctrine druze en sa relation avec l'ismaélisme a été entreprise par Bryer (a) 52-63, (b) 3-27, qui semble toutefois ignorer les œuvres de Kirmânî, pourtant le plus important auteur ismaélien contemporain de la genèse du mouvement druze. La question devrait donc être reprise à la lumière des résultats de notre étude; voir déjà De Smet (i).

[23] Poonawala (a) 96-102, inventaire qui remplace les listes incomplètes données par Ivanow (a) 41-45; Sezgin, *G.A.S.*, I, 580-582 et Brockelmann, *G.A.L.*, Suppl. I, 325-326.

[24] Ce traité, édité par ʿA. Tâmir (*Arbaʿ Rasâ'il Ismâʿîlîya*, Salamîya, 1952, 61-66), est postérieur à Kirmânî, et cela pour deux raisons évidentes. Il est écrit en vers, alors que toute l'œuvre de Kirmânî est en prose: la poésie religieuse ismaélienne n'entre réellement en vogue qu'à la fin de l'époque fatimide et apparaît surtout dans la littérature nizarite de Syrie (cf. Y. Marquet, *Poésie ésotérique ismaïlienne*, Paris, 1985, 27-30); le contenu doctrinal s'avère étranger à Kirmânî (p.ex. le thème de la succession des cycles de manifestation et d'occulation), cf. Madelung (a) 123 n. 423. Selon van Ess (c) 261 n. 41, il y aurait à Maṣyâf en Syrie un manuscrit d'un ouvrage attribué à Kirmânî, le *Kitâb al-Bayân fî Mabâḥiṯ al-Iḫwân min Buḥûṯ as-Sabʿa al-Aṣnâf li-Tuǧǧâr al-Ašrâf*. Nous n'avons pu trouver aucune référence au sujet du contenu ou de l'authenticité de ce traité.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Les ouvrages édités sont: *Kitâb Râḥat al-ʿAql*[25], *Kitâb ar-Riyâḍ*[26], *al-Aqwâl aḍ-Ḍahabîya fi ṭ-Ṭibb ar-Rûḥânî* (ou *an-Nafsânî*)[27], *al-Maṣâbîḥ fî*

[25] L'ouvrage a été édité par M. Kâmil Ḥusayn et M. Ḥilmî (The Ismaili Society Series C-1), Le Caire/Leyde, 1953. En 1967 parut à Beyrouth une autre édition, due à M. Ġâlib. Une comparaison minutieuse des deux éditions nous mène à la conclusion qu'elles sont virtuellement identiques, mises à part quelques fautes d'impression: un nombre de passages manifestement corrompus et même des erreurs de ponctuation ou de vocalisation qui apparaissent dans l'édition de Kâmil Ḥusayn, se retrouvent également chez Ġâlib. En plus, les nombreux schémas et tableaux qui illustrent le texte et dont la forme et le contenu varient sensiblement d'un manuscrit à l'autre, sont identiques dans les deux éditions, ce qui est d'autant plus remarquable que les éditeurs prétendent s'être basés sur des manuscrits différents. Kâmil Ḥusayn affirme en son introduction (p. 43-44) s'être basé sur deux manuscrits appartenant alors à l'Université Fu'âd I au Caire: les manuscrits arabes 26011 et 24075. Le premier se compose de deux volumes de mains différentes; le volume 1 est daté du 20 Rabîʿ II 1278 (= 26 octobre 1861), alors que le volume 2 ne porte aucune datation; le manuscrit, d'origine indienne, provient de la collection Hamdânî. Le second (24075) est en fait une photocopie d'un manuscrit d'origine non-précisée. Ġâlib, par contre, déclare en son introduction (p. 80) avoir fait usage d'un manuscrit «gracieusement prêté» par Nizâr Ḥasan Bahâdûrî de Surat en Inde, qu'il décrit comme une copie moderne de qualité médiocre, et d'un second manuscrit qui a été copié pour lui par un certain Hâšim ʿAlî à Karachi au Pakistan en 1953, «par courtoisie du directeur de l'Université ismaélienne, le feu Docteur Pîr Muḥammad Hûdbahâʾî, à base du manuscrit qui se trouve dans la bibliothèque de l'Université, en la section arabe». Ce dernier serait un des meilleurs manuscrits de l'ouvrage existant actuellement au Pakistan. Il est théoriquement posssible qu'un des deux manuscrits de Kâmil Ḥusayn soit une copie du fameux manuscrit de Karachi et que les deux éditeurs se soient ainsi basés sur un texte très similaire. Mais, en réalité, tout porte à croire que Ġâlib a simplement comparé l'édition de Kâmil Ḥusayn (dont il tait d'ailleurs rigoureusement l'existence!) au texte donné par ses deux manuscrits et s'est contenté de noter les différences en son «apparat critique»: en aucun endroit il ne propose une meilleure lecture. L'unique différence notable entre les deux éditions apparaît à la fin du livre, où Ġâlib (p. 591) reproduit un colophon absent dans l'édition de Kâmil Ḥusayn: «la copie de ce livre béni de notre seigneur, le *ḥuǧǧa* des deux Iraks, le grand *šayḫ*, le sage philosophe (*al-faylasûf al-ḥakîm*) — que Dieu sanctifie son secret et nous fasse bénéficier de sa bénédiction! — Aḥmad Ḥamîd ad-Dîn al-Kirmânî, a été achevée le 15 du mois Šaʿbân de l'année 1093 (= 20 août 1682) de l'hégire de notre Prophète et Seigneur Muḥammad, que Dieu le bénisse ainsi que sa famille. Le copiste, le pauvre esclave, le grand pécheur, qui se montre si négligeant envers Dieu, le très blâmable serviteur de Muḥammad, ʿAlî, sa famille et l'ensemble des purs Imams, est ʿAlî b. al-Ḥusayn b. aš-Šayḫ Maḥmûd, de souche yéménite, originaire de Nağrân, mais résidant à Hayderabad au Deccan en Inde». Nous tenons ici à rendre hommage au travail admirable de l'érudit égyptien Kâmil Ḥusayn et de M. Ḥilmî, qui ont su donner du *Râḥat al-ʿAql* un texte satisfaisant, malgré les difficultés considérables que représentait une telle entreprise. Cependant, pour des raisons d'ordre pratique, nos références se rapportent à l'édition de Ġâlib (dont nous avons employé la seconde impression, parue à Beyrouth en 1983), cette dernière étant actuellement la plus répandue.

[26] Édité par ʿA. Tâmir, Beyrouth, 1960.

[27] Édité par Ṣ. aṣ-Ṣâwî (Imperial Iranian Academy of Philosophy. Series on Ismaili Thought 4), Téhéran, 1977. Il existe une seconde édition par ʿA. al-ʿAbd, parue en appendice à son édition du *Ṭibb ar-Rûḥânî* d'Abû Bakr ar-Râzî, Le Caire, 1978, 148-283 (cf. G. Anawati, «Textes arabes anciens édités en Égypte», *MIDEO*, 14, 1980, 243-246).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Iṯbât al-Imâma[28] et un recueil de treize traités, les *Ṯalâṯa ʿÂšar Rasâ'il*, dont onze seulement sont de la plume de Kirmânî[29]. Ce recueil comprend les traités suivants[30]: *ad-Durrîya fî Maʿnâ at-Tawḥîd*, *an-Naẓm fî Muqâbalat al-ʿAwâlim*[31], *ar-Raḍîya fî Ğawâb man yaqûlu bi-Qidam al-Ğawhar*, *al-Muḍîya fi l-Amr wa l-Âmir wa l-Ma'mûr*, *al-Lâzima fî Ṣawm Šahr Ramaḍân*[32], *ar-Rawḍa fi l-Azalî wa l-Azalîya*, *az-Zâhira*, *al-Ḥâwîya fi l-Layl wa n-Nahâr*, *Mabâsim al-Bišârât*[33], *al-Wâʿiẓa*[34] et, finalement, *al-Kâfîya fi r-Radd ʿala l-Hârûnî al-Ḥasanî*. Les ouvrages inédits sont: *ar-Risâla al-Waḍî'a fî Maʿâlim ad-Dîn*[35], *Tanbîh al-Hâdî wa l-Mustahdî*[36], *Maʿâṣim al-Hudâ*, dont seule la seconde partie semble conservée[37], et *ar-Risâla al-Waḥîda fi l-Maʿâd*[38].

Van Ess a consacré une courte notice à la chronologie des ouvrages de Kirmânî[39]. Bien que la question soit, à notre avis, d'un intérêt limité pour la compréhension de sa pensée, elle met en évidence les problèmes liés à la transmission de ses œuvres.

Seul un nombre restreint d'ouvrages peut être daté avec exactitude. La *Risâlat Mabâsim al-Bišârât* donne une exégèse de *Daniel* 12:12 (cité en hébreu), qui interprète les 1335 jours comme se référant à l'année 1335 de l'ère séleucide, soit l'année 414 de l'Hégire. Puisque Kirmânî affirme

[28] Édité par M. Ġâlib, Beyrouth, 1969.

[29] Le recueil contient deux traités qui ne sont pas de Kirmânî: le *Faṣl fi r-Radd ʿalâ man yunkiru l-ʿÂlam ar-Rûḥânî* de Šahriyâr b. al-Ḥasan (cf. Poonawala (a) 125) et l'anonyme *Ḥazâ'in al-Adilla* (cf. Poonawala (a) 317), qui appartient à un stade de la doctrine ismaélienne manifestement antérieur à Kirmânî (cf. Halm (a) 214-217).

[30] L'ensemble des treize traités a été édité par M. Ġâlib, *Maǧmûʿa Rasâ'il al-Kirmânî*, Beyrouth, 1983.

[31] Ces deux traités ont également été édités séparément par M. Kâmil Ḥusayn (Silsilat al-Maḫṭûṭât al-Fâṭimîya 7 et 8), Le Caire, 1952.

[32] Autre édition, munie d'une traduction en urdu, par M.H. Aʿẓamî, dans *Niẓâm aṣ-Ṣawm ʿinda l-Fâṭimîyîn*, Karachi, 1961, 18-60.

[33] Il existe une seconde édition de ce traité par M. Kâmil Ḥusayn, parue en son livre *Ṭâ'ifat ad-Durûz*, Le Caire, 1962, 55-74.

[34] Une seconde édition par M. Kâmil Ḥusayn est parue dans *Maǧallat Kullîyat al-Âdâb. Ğâmiʿa Fu'âd al-Awwal* (Le Caire), 14/1, 1952, 1-29.

[35] Un manuscrit de ce traité est conservé à Cambridge, Or 1455 Arberry 9, ainsi qu'à Tübingen, Ma VI 299. Nous remercions la direction de ces bibliothèques de nous avoir fait parvenir un microfilm de ces manuscrits. Pour la liste des autres manuscrits, voir Poonawala (a) 98-99 (n° 10), à compléter par Gacek, 101-102.

[36] L'Université de Tübingen possède un manuscrit de ce traité (Ma VI 305); pour les autres manuscrits, voir Poonawala (a) 98 (n° 9); Gacek, 125.

[37] Pour la liste des manuscrits, qui appartiennent tous à des collections ismaéliennes, voir Poonawala (a) 98 (n° 8); Gacek, 54-55.

[38] Voir Poonawala (a) 101 (n° 23). Ce traité ne nous a pas été accessible.

[39] Van Ess (c) 255-261.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

avoir écrit son traité neuf années avant cette date fatidique, il doit être situé en 405 A.H./1014-1015 A.D.[40]. Quelques ouvrages portent des datations explicites qui, cependant, ne figurent pas dans tous les manuscrits. Ainsi, van Ess, qui a employé le manuscrit de Tübingen (Ma VI 306), nous apprend que la *Risâla al-Ḥâwîya*, adressée au *dâʿî* de Ǧîruft, a été écrite en 399/1009[41], précision qui manque dans l'édition de ce traité par Ġâlib. De même, la *Risâla al-Wâʿiẓa* se termine, dans l'édition de Kâmil Ḥusayn, par la remarque que le traité a été écrit à Fusṭâṭ au mois de Ǧumâdâ II de l'année 408 (novembre 1017), phrase qui manque dans l'édition de Ġâlib[42]. Le *Kitâb Râḥat al-ʿAql* est daté de l'année 411/1020-1021, mais la place inhabituelle où apparaît cette datation (à la fin du deuxième «carrefour» de la première «muraille»), ainsi que son contexte, font penser à une interpolation[43]. Si les datations ne sont pas d'origine, cela n'implique pas pour autant qu'elles soient nécessairement fausses. En se basant sur le contenu, van Ess a essayé de donner une datation approximative au *Kitâb al-Maṣâbîḥ* (entre 400 et 405), à la *Risâla al-Lâzima* (vers 400) et à la *Risâla al-Kâfîya* (entre 405 et 411)[44]. Ces tentatives sont ingénieuses et nullement improbables, mais elles demeurent toujours hypothétiques. L'obstacle principal s'opposant à l'élaboration d'une chronologie des œuvres de Kirmânî réside dans la présence de nombreuses références internes et surtout de références réciproques entre deux ouvrages. Ainsi, le *Riyâḍ* cite le *Râḥat* et le *Râḥat* le *Riyâḍ*: lequel des deux est alors antérieur à l'autre[45]? En plus, comme le remarque van Ess, le *Râḥat* est cité par la *Risâla ad-Durrîya*[46] et par la *Risâlat ar-Rawḍa*[47]: ces deux traités seraient alors postérieurs au *Râḥat*. Mais, le *Râḥat* est daté de 411, l'année de la disparition d'al-Ḥâkim, alors que les deux traités contiennent toujours une invocation d'al-Ḥâkim en tant qu'Imam[48]. De telles contradictions peuvent être aisément multipliées[49]. Pour Ivanow, elles s'expliquent par le fait que des copistes auraient introduit des références à des ouvrages postérieurs

[40] *Mabâsim*, 126; cf. Kraus (c) 256; van Ess (c) 256.
[41] Van Ess (c) 256; cf. Halm (a) 177.
[42] *Wâʿiẓa*, 29 (Kâmil Ḥusayn); 146-147 (Ġâlib).
[43] *Râḥat*, 106; cf. van Ess (c) 259.
[44] Van Ess (c) 257-259.
[45] Voir les références données par van Ess (c) 259 n. 26.
[46] *Durrîya*, 22.3-4.
[47] *Rawḍa*, 88.3.
[48] Van Ess (c) 259.
[49] Les traités *al-Muḍîya* (46.12) et *az-Zâhira* (95.18-19) citent également le *Râḥat*, tout en contenant une invocation à al-Ḥâkim.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

en des textes écrits à une date antérieure[50]. Van Ess semble donner la préférence à une hypothèse selon laquelle il y aurait eu deux rédactions du *Râḥat al-ʿAql*: une rédaction définitive en 411 et une rédaction préliminaire à laquelle les autres œuvres se réfèreraient[51].

Nous pensons qu'il faut résoudre le problème en tenant compte de la nature toute spécifique de la littérature ismaélienne et de l'œuvre de Kirmânî en particulier. La littérature ismaélienne est avant tout une littérature secrète, strictement réservée aux seuls membres de la secte. Les auteurs ismaéliens n'écrivent pas pour toucher un large public, ni pour entrer en dialogue avec l'élite des philosophes et savants de leur époque; leurs œuvres sont avant tout conçues pour l'enseignement direct et oral à l'intérieur de la *daʿwa*. La majorité des auteurs (Abû Ḥâtim ar-Râzî, Siğistânî, Kirmânî, al-Muʾayyad...) étaient des *duʿât*, des missionnaires ou propagandistes chargés d'enseigner la doctrine ismaélienne à un cercle plus ou moins restreint de disciples[52]. La plupart des ouvrages qui nous sont parvenus étaient à l'origine des textes rédigés en vue de cet enseignement[53], voire même des notes de cours ou des syllabus. Nous sommes donc en présence d'une littérature «vivante». Dans nos universités actuelles, le professeur, donnant chaque année le même cours, y apporte sans cesse des modifications, des corrections, des précisions; il supprime des paragraphes et en ajoute de nouveaux: il retravaille continuellement son texte en fonction de ses lectures ou de sa recherche personnelle et en tenant compte des remarques des étudiants. Parfois, en fin de carrière, il met de l'ordre dans ses textes et réédite son cours sous forme d'une monographie destinée à un public plus large. Les auteurs ismaéliens procédaient exactement de la même façon. Nous en trouvons des indices dans les œuvres de Kirmânî. La *Risâlat Mabâsim al-Bišârât* se termine par la notice suivante: «ceci est le traité qui a été écrit par ʿAlî b. Ḥasan b. Aḥmad al-Iṣbahânî, muezzin à la Mosquée al-Azhar — que Dieu sanctifie son âme — au nom (*ʿan*) du *dâʿî* Ibn ʿAbd Allâh b. Muḥammad al-Kirmânî — que Dieu illumine son visage et augmente sa sainteté. Je l'ai écrit à partir de son manuscrit (*nusḫa*) et je le

[50] Ivanow (a) 40.

[51] Van Ess (c) 259-260.

[52] Cet enseignement se faisait dans les *maǧâlis* («sessions» ou «conférences») qui étaient tenues régulièrement (cf. Stern (a) 236-237). Au Caire, les *maǧâlis al-ḥikma* jouissaient d'une grande réputation (cf. Maqrîzî, *Ḫiṭaṭ*, Bûlâq, 1854, I, 391).

[53] En témoignent les nombreux ouvrages qui portent le mot *maǧâlis* dans le titre, comme le *Kitâb al-Maǧâlis wa l-Musâyarât* du Qâḍî an-Nuʿmân, les *Maǧâlis al-Baṣrîya wa l-Baġdâdîya* de Kirmânî ou les *Maǧâlis al-Muʾayyadîya* d'al-Muʾayyad.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lui ai lu»[54]. Nous en déduisons que ʿAlî b. Ḥasan a rédigé ce traité à base d'une copie appartenant à Kirmânî et que, son travail terminé, il l'a lu devant le maître, sans doute pour le soumettre à son approbation[55]. Certains traités auraient donc été rédigés par des disciples à base de l'enseignement oral de Kirmânî, qui mettait également à leur disposition ses notes personnelles et vérifiait le texte une fois rédigé. Ainsi s'explique la présence des nombreuses références internes dans ses ouvrages. Pour aider les étudiants, il se réfère continuellement à des textes enseignés à l'occasion d'autres cours, mais dans lesquels il a abordé le même sujet. L'ordre chronologique de la genèse des textes n'est évidemment pas respecté, l'auteur reprenant des textes anciens pour les adapter à son enseignement actuel. Sans doute pour cette raison avons-nous cherché en vain les indices d'une éventuelle évolution dans la pensée de Kirmânî: toutes ses œuvres reflètent une doctrine homogène. Le *Kitâb Râḥat al-ʿAql*, écrit à une date tardive, représente le fruit de toute une vie vouée à l'enseignement. L'auteur y reprend les thèmes majeurs qui ont été traités séparément en ses autres œuvres, les développe et les intègre dans l'ensemble de son système. Plutôt que de postuler, avec van Ess, l'existence de deux rédactions, nous pensons que le *Râḥat* a été rédigé par Kirmânî en fin de carrière: le livre résulte de la mise en ordre de ses notes et de la refonte du contenu d'une partie de ses autres œuvres. Notre étude en apportera encore maintes confirmations.

L'œuvre de Kirmânî a été écrite pour l'enseignement ismaélien. Grâce à ce même enseignement elle est, en partie du moins, parvenue jusqu'à nous. Pendant des siècles — en fait jusqu'à l'heure actuelle dans la *daʿwa* ṭayyibite — ses ouvrages ont été pieusement copiés, commentés, glossés et expliqués[56]. Comme tout ce qui touche aux affaires de la

[54] وهى الرسالة التي كتبها علي بن حسن بن احمد الاصبهاني المؤذن بالجامع الازهر قدس الله روحه عن الداعي بن عبد الله بن محمد الكرماني نضر الله وجهه واعلى قدسه وكتبت من نسخته وقرأت عليه (*Mabâsim*, 133.1-4). L'édition de Kâmil Ḥusayn donne, p. 74, un texte légèrement différent: وهى الرسالة التي كتبها علي بن حسين بن احمد الاصبهاني المؤذن بالجامع الازهر قبس من الداعي احمد بن عبد الله بن محمد الكرماني مؤلفها وكتبت من نسخته وقرأت عليه.

[55] Nous ignorons s'il a effectué ce travail en sa fonction de muezzin d'al-Azhar et s'il faut en déduire que Kirmânî a donné son cours en cette mosquée, un centre réputé de la propagande ismaélienne.

[56] La lecture des œuvres de Kirmânî figure au programme de tout étudiant ṭayyibite; cf. Bahrûğî, *Kitâb al-Azhâr*, éd. ʿA. ʿAwwâ, *Muntaḫabât Ismâʿîlîya*, Damas, 1958, 196; Fyzee (a) 239-243, 246. Ḥusâm ad-Dîn al-Ḥâğğ Ġulâm Ḥusayn (1857-1938), le 46ᵉ *dâʿî muṭlaq* des ismaéliens ṭayyibites de la branche Sulaymânî, a encore composé un résumé du *Kitâb Râḥat al-ʿAql*, le *Muntaġal min Râḥat al-ʿAql*; cf. A. Fyzee, «Three Sulaymani Dâʿîs», *JBBRAS*, 16, 1940, 103; Poonawala (a) 250.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

da'wa, les détails de cette transmission demeurent voilés de mystère. Ainsi, tous les manuscrits que nous connaissons des œuvres de Kirmânî sont modernes, datant pour la plupart du 19e et surtout du 20e siècle[57]. Il s'agit de copies faites à partir de modèles que l'on peut supposer plus anciens et qui appartiennent à la *da'wa*. Mais le contenu précis de ces bibliothèques privées ainsi que leur localisation demeurent un secret jalousement gardé. Même Poonawala, en sa *Biobibliography*, se montre très discret: il se limite aux collections publiques ou à des indications vagues sur des manuscrits appartenant aux collections privées de diverses personnalités ismaéliennes. Nous ignorons donc à quand remontent les manuscrits les plus anciens. En ces conditions, il est évidemment impossible d'envisager une édition critique des œuvres de Kirmânî ou d'autres auteurs ismaéliens.

Quant à leur contenu, les écrits de Kirmânî peuvent être divisés en trois catégories: il y a les ouvrages philosophiques, les ouvrages dogmatiques, traitant de l'imamat et de divers points de la doctrine ismaélienne, et les ouvrages de polémique dirigés contre des personnes ou des mouvements étrangers à la secte. Il va de soi que cette division n'est pas absolue, puisqu'une œuvre «dogmatique» peut contenir des arguments philosophiques et vice-versa; en plus, les polémiques de Kirmânî concernent souvent des questions philosophiques. Notre classification n'a d'autre but que de faciliter la présentation de son œuvre.

Parmi les ouvrages philosophiques, le *Kitâb Râḥat al-'Aql* occupe une place centrale: nous reviendrons en détail sur l'analyse de son contenu. Le *Kitâb ar-Riyâḍ* offre le reflet d'une remarquable polémique qui eut lieu entre trois philosophes ismaéliens de tendance néoplatonicienne: Abû Ḥâtim ar-Râzî avait attaqué, en son *Kitâb al-Iṣlâḥ*, les thèses émises par Nasafî en son *Kitâb al-Maḥṣûl*; Abû Ya'qûb as-Siğistânî était venu en aide à ce dernier avec son *Kitâb an-Nuṣra*, qui réfute les attaques de Râzî. Dans le *Kitâb ar-Riyâḍ* Kirmânî résume les différentes positions et donne son propre point de vue, tout en prenant généralement le parti de Râzî contre Siğistânî et Nasafî. Une grande partie de la polémique

[57] Un coup d'œil sur le catalogue des manuscrits appartenant à l'Institut d'Études Ismaéliennes de Londres (la plus importante collection de manuscrits ismaéliens en Europe) nous apprend que le plus ancien manuscrit de Kirmânî dans cette collection date de 1833, le plus récent de 1961 (cf. Gacek, 46-49, 54-56, 88-89, 94-98, 100-102, 104, 108, 125). La situation est pareille pour les autres collections publiques: les manuscrits de Tübingen (provenant de M. Ġâlib) sont tous modernes, ainsi que ceux de la Fyzee Collection (déposée à l'Université de Bombay; cf. M. Goriawala, *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts*, Bombay, 1965, 37-50).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

concerne des questions purement philosophiques, comme le statut de l'Intellect et de l'Ame Universelle, la relation de l'Ame avec les âmes individuelles, l'hylémorphisme, la genèse du monde sublunaire, etc. L'ouvrage est d'une importance capitale pour notre connaissance de la transmission du néoplatonisme en milieu ismaélien, d'autant plus qu'il donne de larges extraits des ouvrages de Nasafî et de Siğistânî, perdus par ailleurs[58]; en même temps, il nous permet de mieux situer la pensée de Kirmânî face à celle de ses prédécesseurs immédiats[59].

Parmi les ouvrages philosophiques, nous comptons également six traités qui appartiennent au recueil des *Ṯalâṯa ʿÂšar Rasâ'il*: *ad-Durrîya* et *an-Naẓm*, consacrés au *tawḥîd* et à la problématique du *fard*[60], *al-Muḍîya*, qui traite de l'impératif créateur (*amr*)[61], *ar-Rawḍa* sur l'éternité et le temps, *ar-Raḍîya* contre l'éternité de la substance et, finalement, *az-Zâhira*, où Kirmânî démontre qu'un texte attribué à Siğistânî est en réalité d'un autre auteur (la discussion porte sur la question des attributs et noms divins, ainsi que sur la notion du temps et de l'éternité). Les thèmes abordés en ces traités sont tous repris dans le *Râḥat al-ʿAql*, souvent d'une manière plus systématique. Néanmoins, ils offrent de précieux éléments complémentaires et nous ont plus d'une fois aidé à comprendre les exposés du *Râḥat*.

Les ouvrages dogmatiques concernent, avant tout, la question de l'imamat et, en particulier, la légitimité et la nature privilégiée de l'imamat d'al-Ḥâkim. Ils sont dirigés aussi bien contre les sceptiques qui doutaient des prérogatives religieuses du calife, que contre ses partisans trop enthousiastes qui voyaient en lui le Mahdî, ou, dans le pire des cas, une incarnation divine. A cette catégorie appartiennent le *Kitâb al-Maṣâbîḥ*, entièrement voué à la théorie ismaélienne de l'imamat, la *Risâlat Mabâsim al-Bišârât* sur l'imamat d'al-Ḥâkim et la *Risâla al-Wâʿiẓa*, écrite contre al-Aẖram et la propagande druze. La *Risâla al-Waḍî'a* traite des deux cultes que tout ismaélien doit rendre à Dieu (le culte par l'action et le culte par la connaissance), tandis que la *Risâla al-Lâzima* expose la manière dont il faut, selon les ismaéliens, calculer le début du Ramadan[62].

[58] Il est regrettable que le *Kitâb al-Iṣlâḥ* de Râzî, dont il existe plusieurs manuscrits (cf. Poonawala (a) 38), demeure toujours inédit: la publication de ce texte, pourtant annoncée depuis longtemps, permettrait d'étudier pleinement l'enjeu de la polémique.

[59] La polémique contenue dans le *Kitâb ar-Riyâḍ* a été résumée d'une manière superficielle et en manquant l'essence du débat, par Ivanow (b) 115-159.

[60] Voir *infra*, p. 85-87.

[61] La *Risâla al-Muḍîya* est en fait une réfutation du vingt-huitième *iqlîd* du *Kitâb al-Maqâlîd* de Siğistânî; cf. Poonawala (b) 281; voir également *infra*, p. 142-144.

[62] Pour l'arrière-plan historique de ce traité, voir van Ess (c) 258; De Smet (m).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La *Risâla al-Ḥâwîya* est consacrée à la signification ésotérique du jour et de la nuit, ainsi qu'au *ta'wîl*, l'exégèse ésotérique du Coran.

En ses ouvrages de polémique, Kirmânî s'attaque aux adversaires de l'ismaélisme. Le *Kitâb al-Aqwâl aḍ-Ḍahabîya fi ṭ-Ṭibb ar-Rûḥânî* réfute le *Kitâb aṭ-Ṭibb ar-Rûḥânî* d'Abû Bakr Muḥammad b. Zakarîyâ' ar-Râzî, le Rhazès des Latins. L'ouvrage de Kirmânî se veut être un complément du *Kitâb A'lâm an-Nubûwa* d'Abû Ḥâtim ar-Râzî, qui s'était précédemment attaqué aux doctrines hérétiques du philosophe[63]. Le *Ma'âṣim al-Hudâ* est dirigé contre le *Kitâb al-'Uṯmânîya* du mu'tazilite al-Ǧâḥiẓ[64], tandis que la *Risâla al-Kâfîya* s'en prend à l'imam zaydite al-Mu'ayyad bi-llâh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Hârûn (ob. 411/1020), qui avait émis des invectives contre l'imamat d'al-Ḥâkim[65]. Le *Tanbîh al-Hâdî* contient des polémiques contre les philosophes, les mu'tazilites, les aš'arites, les duodécimains, les zaydites et les *ġulât*. Pour autant que ces polémiques dépassent le cadre de la présente étude, nous les avons laissées hors de propos. Elles mériteraient toutefois d'être étudiées pour elles-mêmes, ce qui permettrait de mieux situer l'ismaélisme face aux autres courants de la pensée musulmane.

C. La structure du *Kitâb Râḥat al-'Aql*. La cité de la connaissance

Couvrant plus de cinq cents pages dans l'édition de Ġâlib, ce monumental ouvrage présente une structure toute particulière. Kirmânî a divisé son livre en sept «murailles» (*aswâr*) et chaque «muraille» en sept «carrefours» ou «chemins» (*mašâri'*), à l'exception de la septième «muraille» qui en compte quatorze. L'ensemble constitue ainsi une véritable cité fortifiée qui comprend en ses sept murailles puissantes les cinquante-six voies de la connaissance de l'univers. Cette conception de la «cité de la connaissance» (*madînat al-'ilm*) se rattache, de toute évidence, à un célèbre *ḥadîṯ* chiite qui fait dire au Prophète: «Je suis la cité de la connaissance et 'Alî en est la porte. Quiconque veut la connaissance,

[63] Voir au sujet de la polémique entre Abû Ḥâtim ar-Râzî et Abû Bakr ar-Râzî, F. Brion, «Philosophie et révélation: traduction de six extraits du Kitâb A'lâm al-Nubuwwa d'Abû Ḥâtim al-Râzî», *Bull. de Philos. Méd.*, 28, 1987, 135-162; id., «Le temps, l'espace et la genèse du monde selon Abû Bakr al-Râzî», *Rev. philos. de Louvain*, 87, 1987, 139-163; cf. De Smet (e) 798-799. Kirmânî reprend les grands thèmes de cette discussion, tout en y apportant ses propres accents.

[64] Dans le *Kitâb al-'Uṯmânîya*, éd. A.M. Hârûn, Le Caire, 1955, Ǧâḥiẓ défend la supériorité d'Abû Bakr sur 'Alî, la légitimité des trois premiers califes et la doctrine sunnite du califat.

[65] W. Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, Bombay, 1942, 142-145.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

qu'il entre par cette porte»[66]. Les auteurs chiites s'y sont inspirés pour représenter la connaissance révélée par le Prophète comme une forteresse imprenable[67] dont l'unique porte d'accès est l'Imam: seul son enseignement ésotérique mène à la connaissance salvatrice déposée dans l'exotérique de la révélation. Le théologien imamite Ibn Bâbûya (mort vers la fin du 10e siècle) a écrit un ouvrage qui porte le titre *Kitâb Madînat al-ʿIlm*[68]. Kirmânî se situe vraisemblablement dans cette tradition[69]. Sa cité de la connaissance embrasse le cycle complet du processus cosmique: en partant du Principe ineffable, elle couvre successivement la création de l'Intellect et l'émanation du Plérôme des Intelligences séparées, puis la formation du monde de la nature avec les sphères et corps célestes, les quatre éléments et les trois règnes naturels, enfin l'apparition de l'homme et sa remontée vers son origine céleste, le monde de l'Intellect. L'accès à cette forteresse n'est possible qu'en empruntant la

[66] *Râḥat*, 575.18; *Lâzima*, 76.21-22. Ce *ḥadîṯ* est souvent cité dans la littérature imamite; voir les références dans Rosenthal, 144 n. 1. Il apparaît également, en une version légèrement différente, chez les Iḫwân, *Rasâ'il*, IV, 460.19-20; cf. Marquet (a) 483.

[67] En témoigne la description de la cité de la connaissance par Ṣadr aš-Šarîʿa aṯ-Ṯânî ʿUbayd Allâh b. Masʿûd (ob. 1346), traduite par Rosenthal, 144 n. 1, à partir d'un manuscrit d'Istanbul: «Praised be God who gave the city of knowledge an elevated gate, a location difficult of access, and a construction resting upon a strong foundation, as well as sturdily built gates, fortified castles overlooking the whole, and walls protected against any dislocation».

[68] Ce titre est cité dans Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭûsî, *Fihrist Kutub aš-Šîʿa*, éd. A. Sprenger et M. ʿAbd al-Ḥaqq (Bibliotheca Indica 19), Calcutta, 1853, 304. L'ouvrage ne semble pas être conservé.

[69] Remarquons toutefois que l'image de la cité apparaît également chez Plotin. Celui-ci compare l'Intellect à une ville vivante et animée qui contient en ses murs une multitude d'êtres vivants et animés; de même, l'Intellect rassemble en son essence une multitude d'intelligences individuelles (Plotin, *Enn.*, IV,8,3.14-19; cf. *Dicta Sap. Gr.*, I, § 51-52, p. 235). Cette image se rapproche de celle qui est à la base de la structure du *Râḥat al-ʿAql*: il s'agit avant tout d'un livre sur l'Intellect, la cause première dont procèdent tous les êtres et vers laquelle ils retournent. En plus, Kirmânî représente le paradis, qui n'est autre que le Plérôme des Intelligences séparées (voir *infra*, p. 368), comme une ville avec sept portes; chaque porte donne sur une forteresse de lumière dont la cour intérieure abrite une source ruisselante, pourvue de sièges, de gobelets, de coussins et de tapis; la cour renferme un jardin clos planté de palmiers, de grenadiers et de vignes. La forteresse possède une multitude de chambres dans lesquelles sont installées les âmes; chaque chambre contient douze trônes qui portent chacun un nombre infini d'anges: la cité entière renferme ainsi en ses murs la totalité des âmes purifiées (*Râḥat*, 116-117). Le paradis est la «cité des anges» (*al-madîna al-malakîya*), bâtie par les «lumières saintes» en un jour dont la durée était de 50000 années (*Râḥat*, 121). L'association, chez Plotin, entre le monde du Νοῦς, qui contient la pluralité des intelligences individuelles, et la cité qui réunit en ses murs la totalité des habitants (comparez avec *Râḥat*, 112!), ne pouvait aux yeux de notre auteur (à condition qu'il connaissait cette tradition plotinienne) que confirmer le *ḥadîṯ* du Prophète. Quant à l'explication que Kirmânî donne lui-même à la structure du *Râḥat al-ʿAql*, voir *infra*, p. 22.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

voie indiquée par l'enseignement de l'Imam et des dignitaires de la *da'wa* ismaélienne.

Concrètement, on peut tracer le plan de cette cité de la manière suivante. La première «muraille» contient une présentation générale de l'ouvrage; la deuxième concerne le *tawḥîd*, la profession de la transcendance absolue du Principe; la troisième aborde la notion de l'*ibdâ'*, l'instauration par laquelle le Principe a appelé l'Intellect à l'existence, ainsi que le statut ontologique de l'Intellect en tant que premier être; la quatrième traite de l'émanation du Plérôme des dix Intelligences à partir de l'Intellect et de la structure de ce Plérôme; la cinquième concerne la notion de la nature, ainsi que les sphères et corps célestes; la sixième décrit la démiurgie du monde sublunaire (la matière première et les quatre éléments), description poursuivie dans la première partie de la septième (la matière seconde, les trois règnes naturels: minéraux, végétaux et animaux). A partir du neuvième «carrefour» de cette dernière «muraille» apparaît l'homme: après un long exposé sur la structure de son âme, l'auteur indique les diverses voies du salut et le rôle essentiel qu'y jouent l'Imam et la *da'wa*. L'ouvrage se termine par l'avènement du Qâ'im qui opère le retour de la création vers le Plérôme des Intelligences et la conjonction complète et définitive de l'intellect humain avec l'Intellect cosmique. A ce moment, le cercle est clos, la fin de la septième «muraille» rejoint le début de la première[70]. Notre étude suivra de près cette structure circulaire du *Kitâb Râḥat al-'Aql* et reflètera ainsi, à travers l'agencement des chapitres, la cité de la connaissance telle qu'elle a été conçue par l'auteur.

Dans la première «muraille», Kirmânî présente lui-même son ouvrage aux lecteurs. Cette présentation est construite selon un plan classique: l'auteur y répond à un certain nombre de questions qui se retrouvent, presque littéralement, dans les introductions d'ouvrages philosophiques antiques et, en particulier, dans les prolégomènes stéréotypés des commentaires néoplatoniciens tardifs sur les œuvres d'Aristote et sur l'*Isagoge* de Porphyre[71]. Il s'agit des points suivants: le but du livre (ὁ σκοπός), son utilité (τὸ χρήσιμον), sa place dans l'ordre de la lecture (ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως), la raison d'être de son titre (ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς), la question de savoir à quelle partie de la philosophie

[70] Pour plus de détails concernant le contenu de chaque «carrefour» à l'intérieur des sept «murailles», on peut se référer à la table des matières donnée par Kirmânî à la fin de son introduction (*Râḥat*, 85-96).

[71] I. Hadot, 99-122; Westerink, XXV-XXVII.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

appartient le traité (εἰς ποῖον μέρος φιλοσοφίας ἀνάγεται), sa division en chapitres (ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις), et finalement, les qualités et les dispositions requises du lecteur[72]. Ce schéma qui, selon Hadot, aurait été établi par Proclus, a été repris par la plupart des néoplatoniciens postérieurs[73], qui l'ont transmis à la littérature arabe. Ainsi, un traité de Fârâbî, la *Risâla fî mâ yanbaġî an yuqaddama qabla taʿallum al-falsafa*, expose le plan classique de ces prolégomènes propres aux commentateurs de l'école alexandrine: le schéma en dix (ou neuf) points servant d'introduction générale à la philosophie d'Aristote et celui, en six ou sept points, qui introduit à ses œuvres spécifiques (en particulier les *Catégories*)[74]. Un nombre d'auteurs arabes se sont visiblement inspirés de ces modèles[75]; la partie introductive du *Râḥat al-ʿAql* en témoigne. Kirmânî y suit fidèlement le schéma, tout en changeant l'ordre traditionnel des questions et en éliminant le point concernant l'authenticité: ce dernier n'a ici aucun sens puisqu'il s'agit d'une introduction à une de ses propres œuvres, non d'un commentaire sur un ouvrage d'autrui.

Examinons maintenant les réponses que Kirmânî donne à ces questions. Le but (*ġaraḍ*) poursuivi par l'écriture du *Râḥat al-ʿAql* est impressionnant: il s'agit d'exposer la science du *tawḥîd* (*ʿilm at-tawḥîd*) qui comprend littéralement le «tout» (*al-kull*), c.-à-d. les principes universels (*al-kullîyât*) et l'ensemble des sciences et des connaissances contenues dans la première formule de la *šahâda*, *lâ ilâha illâ Allâhu*[76]. Puisqu'il n'est pas possible de parler de tout en même temps, il faudra procéder par méthode et traiter successivement des différentes composantes de cette science du *tawḥîd*[77].

L'utilité (*manfaʿa*) que le lecteur peut tirer de l'ouvrage est non moins considérable: il mène tout simplement vers le salut de son âme. L'âme humaine se trouve initialement en un état de puissance, analogue à une

[72] I. Hadot, 101, 105, 120-121; Westerink, XXVII-XXIX.

[73] I. Hadot, 99-100, 102-103, 105. Nous le retrouvons, p.ex., dans les commentaires sur les *Catégories* d'Ammonius, Philopon, Olympiodore, Elias et Simplicius (cf. Westerink, XXV-XXVI). Un bon exemple se trouve chez Simplicius, *In Categ.*, 8.9-14 (cf. I. Hadot, *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, I, Leyde, 1990, 16).

[74] Fârâbî, *Risâla fî mâ yanbaġî an yuqaddama qabla taʿallum al-falsafa*, éd. Dieterici (a) 49-55. Déjà Steinschneider, 125, a reconnu la parenté de ce traité avec les prolégomènes de l'école alexandrine. Fârâbî aurait connu ces commentaires par l'intermédiaire d'auteurs syriaques nestoriens (Paul le Perse et Abû Bišr Mattâ); cf. Gutas, 255. Selon Hein, 250, ce schéma se trouverait également dans le commentaire inédit d'Abu l-Faraǧ ʿAbd Allâh b. aṭ-Ṭayyib (ob. 1043) sur les *Catégories*.

[75] Steinschneider, 131; Hein, 385-387.

[76] L'idée que cette formule résume l'ensemble des connaissances est chère aux mystiques; cf. F. Schuon, *Comprendre l'Islam*, Paris, 1976, 16-17.

[77] *Râḥat*, 111.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

feuille blanche; elle doit être actualisée par les sciences divines qui la transforment en une intelligence en acte. Le livre contient toutes les connaissances nécessaires à cette transformation; par sa lecture, l'âme du disciple accède à la seconde perfection et acquiert un état de béatitude dans lequel elle devient éternelle et entre en conjonction avec le monde des Intelligences séparées. En termes religieux, le livre aide le lecteur à trouver la voie du paradis[78].

Ainsi s'explique en même temps le titre de l'ouvrage. Il a été intitulé *Kitâb Râḥat al-ʿAql* («Livre du Repos de l'Intellect») parce qu'il contient les connaissances auxquelles aspirent les intelligences en puissance et qui, une fois acquises, plongent l'âme en un profond repos et en une quiétude imperturbable[79].

Par sa nature toute particulière, le livre ne peut être abordé à la légère. Il occupe une place bien déterminée dans l'ordre des lectures imposées au disciple. Tout d'abord, Kirmânî met le lecteur en garde contre les «mauvais» livres: les démons sont nombreux et tous se sont mis à écrire; le diable se manifeste aux hommes en prenant l'apparence de savants et de philosophes. Le disciple doit faire preuve de la plus grande prudence en choisissant un livre: seuls les ouvrages écrits au nom de l'Imam ou de ses représentants par des auteurs dont la sincérité religieuse ne fait pas de doute et qui appellent sans ambiguïté à un strict équilibre entre le culte par l'action et le culte par la connaissance, offrent les garanties nécessaires au salut de l'âme[80]. Pour des raisons d'ordre pédagogique, il faut que certaines connaissances soient acquises avant les autres. Ainsi, la connaissance des réalités intelligibles et des formes séparées exige comme base nécessaire la connaissance des êtres sensibles. En effet, la faculté intellectuelle ne peut opérer qu'à base des formes sensibles acquises par la sensation, l'âme rationnelle supposant l'existence de l'âme sensitive. Si cet ordre n'est pas respecté, le disciple ne tirera aucun profit de ses lectures, mais sombrera dans le doute et l'erreur[81]. Pour cette raison, la lecture du *Râḥat al-ʿAql* ne peut être entreprise que par ceux qui ont déjà lu des ouvrages plus accessibles en guise d'introduction. Kirmânî dresse la liste de ces ouvrages propédeutiques et nous révèle ainsi ce que devait être le programme d'études du néophyte ismaélien[82]. Comme chaque

[78] *Râḥat*, 99-100, 103, 113, 115-116, 123-124.
[79] *Râḥat*, 105-106, 113.
[80] *Râḥat*, 103-104.
[81] *Râḥat*, 107-108.
[82] Des listes analogues apparaissent fréquemment dans la littérature ṭayyibite du Yémen. Mais celle du *Râḥat al-ʿAql* semble être la plus ancienne qui nous soit parvenue; cf. Fyzee (a) 238.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

musulman, le disciple doit commencer par l'étude du Coran, le Livre par excellence, la base de tout enseignement en Islam. Il doit se familiariser avec son interprétation exotérique, en étudiant les livres consacrés au culte par l'action (*al-ʿibâda al-ʿamalîya*) et aux prescriptions de la *šarîʿa*. Au programme figurent trois ouvrages juridiques du Qâḍî an-Nuʿmân, le fondateur du *fiqh* ismaélien: le *Kitâb aṭ-Ṭahâra*[83], le *Kitâb ad-Daʿâ'im*[84] et le *Kitâb al-Iqtiṣâr*[85]. Puis viennent, du même auteur, trois ouvrages consacrés à l'histoire de la *daʿwa*: le *Kitâb al-Maġâzî*[86], le *Šarḥ al-Aḫbâr*[87] et le *Kitâb al-Manâqib wa l-Maṯâlib*[88]. Après cette formation juridique et historique, l'élève doué est en mesure d'aborder des sujets plus profonds: le *ta'wîl*, l'interprétation ésotérique du Coran et de la *šarîʿa*, ainsi que les principes du culte de Dieu par la connaissance (*al-ʿibâda al-ʿilmîya*). Pour s'initier à cette matière, il lui faut étudier le *Kitâb Ta'wîl aš-Šarîʿa* de l'Imam al-Muʿizz li-Dîn Allâh[89], ainsi que les ouvrages de Ǧaʿfar b. Manṣûr al-Yaman[90], Aḥmad an-Naḫšabî (ou an-Nasafî), Abû Ḥâtim ar-Râzî et Abû Yaʿqûb as-Siǧzî (ou as-Siǧistânî)[91]. Finalement, Kirmânî conseille à l'étudiant avancé de lire quelques uns de ses propres ouvrages qui constituent une bonne introduction au *Râḥat al-ʿAql*: le *Kitâb Tanbîh al-Hâdî wa l-Mustahdî*, le *Kitâb Maʿâlim ad-Dîn*[92], le *Kitâb al-Maṣâbîḥ fi l-Imâma*, le *Kitâb ar-Riyâḍ* et les traités concernant les sciences divines, tels *al-Muḍîya*, *ar-Rawḍa* et autres, selon l'ordre contenu dans la *Risâlat al-Fihrist*[93]. Kirmânî ajoute que le lecteur du *Râḥat al-ʿAql* devra toujours consulter ses autres ouvrages s'il rencontre quelque difficulté ou si un passage lui reste obscur: complété par

[83] Poonawala (a) 55 (n° 11). Il existe de nombreux manuscrits de cet ouvrage.

[84] Edité par A. Fyzee, 2 vol., Le Caire, 1952 et 1961. Il s'agit du manuel classique de droit fatimide.

[85] Edité par M. Waḥîd Mîrzâ, Damas, 1957.

[86] Cet ouvrage semble perdu; cf. Poonawala (a) 62 (n° 24).

[87] Poonawala (a) 60-61 (n° 22) en énumère de nombreux manuscrits.

[88] Poonawala (a) 60 (n° 21): nombreux manuscrits.

[89] Cet ouvrage, généralement attribué au quatrième calife fatimide al-Muʿizz, serait en réalité du Qâḍî an-Nuʿmân, qui l'aurait écrit sur ordre du calife; cf. I.K. Poonawala, «Al-Qâḍî al-Nuʿmân's Works and the Sources», *BSOAS*, 36, 1973, 112. Pour la liste des manuscrits, voir Poonawala (a) 65 (n° 42).

[90] Sur Ǧaʿfar b. Manṣûr al-Yaman, au nom duquel ont été transmis un nombre d'ouvrages d'authenticité douteuse, voir Poonawala (a) 70-75.

[91] Ces trois derniers auteurs, qui constituent la soi-disant «école persane», représentent le courant néoplatonicien dans l'ismaélisme et sont ainsi les prédécesseurs immédiats de Kirmânî.

[92] Il s'agit en fait de la *Risâla al-Waḍî'a fî Maʿâlim ad-Dîn*.

[93] *Râḥat*, 108-109. Kirmânî se réfère à plusieurs reprises dans le *Râḥat al-ʿAql* à cette *Risâlat al-Fihrist*, une de ses œuvres perdues. Nous ignorons si c'était un répertoire de ses propres œuvres ou de la littérature ismaélienne en général.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

d'autres œuvres, le livre est un médicament qui fait acquérir la santé; mais à lui seul, il peut agir comme un poison qui mène à la perdition[94]. En parcourant cette liste, on est frappé par l'absence complète d'ouvrages non-ismaéliens, ce qui est d'autant plus curieux que la pensée de Kirmânî est imbibée de notions empruntées à la *falsafa* et surtout à la philosophie grecque tardive. Nous ne voyons pas comment un étudiant pouvait comprendre le *Râḥat al-ʿAql* sans une formation philosophique générale. Nous aurons à revenir sur ce problème.

Kirmânî situe son livre très haut dans la hiérarchie des ouvrages ismaéliens. Il appartient à la partie ésotérique (*bâṭin*) de la littérature ismaélienne, puisqu'il traite des *ḥaqâ'iq*, les réalités divines et spirituelles dont la connaissance constitue la *ʿibâda al-ʿilmîya*. Il s'agit donc d'un ouvrage difficile qui exige, de la part du lecteur, un effort considérable[95].

Quant à sa division en chapitres (les «murailles» et les «carrefours»), Kirmânî l'explique par le souci de donner à son ouvrage une structure analogue à celle de l'univers. L'ensemble des «murailles» forme une cité qui contient toutes les voies de la connaissance; elle reflète la construction gigantesque (*al-binâ' al-ʿaẓîm*) dans laquelle nous vivons, ainsi que l'équilibre entre le monde céleste et le monde de la religion: les sept «murailles» correspondent aux sept planètes et aux sept cycles prophétiques[96], les quarante-neuf «carrefours» aux quarante-neuf sphères[97] et aux quarante-neuf Imams[98]. Les sept «carrefours» supplémentaires de la dernière «muraille» constituent l'achèvement de l'œuvre et se réfèrent ainsi à l'avènement du Qâ'im, «le Seigneur du septième cycle»[99].

En dernier lieu, Kirmânî insiste sur les qualités et les dispositions requises du lecteur: il ne lui suffit pas d'avoir acquis une connaissance préliminaire, il doit également purifier son âme et aborder le livre avec l'intention sincère de rendre hommage à Dieu et non dans l'espoir d'obtenir quelque bien terrestre. En plus, il est impératif que le lecteur mène une vie pieuse et qu'il respecte rigoureusement les prescriptions de la

[94] *Râḥat*, 110.

[95] *Râḥat*, 119.

[96] Il s'agit des cycles d'Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mohammed et du Qâ'im.

[97] Kirmânî admet entre les sept sphères planétaires l'existence de quarante-deux sphères mineures, qui ont pour fonction de corriger le mouvement des sphères planétaires; cf. *Râḥat*, 305.

[98] Le cycle de Mohammed se compose de sept heptades d'Imams ou, ce qui revient au même, de sept *atimmâ'*, qui achèvent chacun un petit cycle composé de six Imams; cf. *Râḥat*, 305.

[99] *Râḥat*, 112; voir *infra*, p. 370-371.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

šarîʿa. Tout lecteur qui aborde le livre avec d'autres intentions ou qui n'appartient pas à la communauté ismaélienne, s'expose aux tourments les plus terribles[100].

D. *La méthode philosophique de Kirmânî*

Avant d'entamer l'étude de sa doctrine, il est indispensable de nous arrêter à la méthode que Kirmânî suit en ses ouvrages. Il s'agit d'une méthode particulière, propre aux penseurs chiites, qui risque de paraître étrange, voire complètement arbitraire à nos esprits modernes. Elle diffère sensiblement des voies classiques empruntées par les philosophes antiques et par les *falâsifa*. Les difficultés suscitées par elle pourraient expliquer en partie le peu d'intérêt que porte la recherche actuelle à la philosophie chiite: le philosophe arabisant qui s'aventure en ce domaine se laisse facilement désorienter par la nature spécifique de cette pensée. Découragé, déçu ou irrité, il est tenté de taxer hâtivement les œuvres imamites et ismaéliennes comme des produits d'une pensée dogmatique, obscure, irrationnelle, insignifiante pour l'histoire de la philosophie, et de se rabattre sur la *falsafa*, dont les propos lui semblent plus familiers. Effectivement, la lecture d'un ouvrage comme le *Râḥat al-ʿAql* est, de prime abord, une entreprise éprouvante, parfois même ennuyante. Mais, une fois que la méthode suivie par l'auteur ait été éclaircie, le lecteur ne se laissera plus dérouter.

Cette méthode présente deux aspects: le *ta'wîl* et le *mîzân ad-diyâna*.

1. Le *ta'wîl*

Le *ta'wîl* est une forme d'exégèse, généralement appliquée au Coran ou à la *šarîʿa* (mais, en principe, valable pour tous les textes et même pour toutes les créatures), qui «reconduit» (*ta'wîl*, de *awwala*: «ramener, faire revenir à son point d'origine») la signification littérale ou extérieure (*ẓâhir*) à un sens plus profond, caché et intérieur (*bâṭin*)[101]. Elle suppose que chaque réalité présente un aspect *ẓâhir*, manifeste, directement accessible aux sens, et un aspect *bâṭin*, caché, qui doit être découvert[102]. Le *ta'wîl* est ainsi la voie qui mène de l'exotérique à l'ésotérique en reconduisant la forme extérieure des êtres à leur signification originelle

[100] *Râḥat*, 100-102, 120-121.
[101] Poonawala (c) 199; Heinen, 36-37.
[102] Pour plus de détails concernant les notions importantes de *ẓâhir* et *bâṭin*, voir De Smet (h).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

et réelle. En tant qu'exégèse du Coran, le *ta'wîl* est lié à la conception chiite de la révélation: alors que le Prophète a pour tâche de «faire descendre» (*tanzîl*) le Livre en sa forme exotérique (c.-à-d. le texte en sa matérialité et sa signification littérale), l'Imam est chargé de le reconduire à sa signification profonde, spirituelle et ésotérique. Le *ta'wîl* est donc le privilège de l'Imam et de ses représentants[103]. Pour autant que les auteurs ismaéliens d'époque fatimide professent l'équilibre le plus strict entre le *ẓâhir* et le *bâṭin*, Corbin a raison d'insister sur le fait que le *ta'wîl* n'est pas une allégorèse[104]: la pratique du *ta'wîl* ne réduit pas le sens littéral du Coran à une simple allégorie dont l'unique but serait d'exprimer une signification profonde qui ne pourrait être formulée directement. La lettre du texte garde toute sa valeur et constitue à elle seule une réalité à part entière. Mais la notion du *ta'wîl* suppose l'existence d'une autre réalité, parfaitement parallèle à la première, et essaie de passer d'un régistre à l'autre. En d'autres termes, chaque texte (et en fait chaque être de l'univers) possède différents niveaux de signification, situés à différents niveaux de la réalité: en partant du niveau le plus accessible et le plus manifeste, le *ta'wîl* procède graduellement vers le plus caché, sans détruire pour autant les stades précédents. Il suppose donc une vision du monde qui reconnaît dans la réalité différents degrés qui se réfèrent l'un à l'autre, se symbolisent mutuellement. On pourrait ainsi parler avec Corbin d'une «exégèse symbolique»: le *ta'wîl* vise à rétablir ou à découvrir le lien entre symbole et symbolisé, tout en laissant aux deux termes leur signification intrinsèque.

Telle est la théorie du *ta'wîl*. Bien qu'il soit considéré par les ismaéliens comme la science la plus noble, la quintessence de l'enseignement de l'Imam, le *ta'wîl* apparaît au lecteur profane comme une méthode d'exégèse arbitraire[105]: souvent, il n'est qu'un moyen pour retrouver dans le Coran des notions religieuses et philosophiques qui lui sont étrangères et qui s'avèrent en bien des cas difficilement conciliables avec l'esprit de l'Islam. Il semble ainsi répondre à un double but: légitimer la doctrine ismaélienne de l'imamat et couvrir l'emprunt d'un système philosophique néoplatonicien par l'autorité de la Révélation, comme l'exprime fort bien Poonawala: «*Ta'wîl* plays an important role in the Ismâʿîlî formulation of a new synthesis of reason and revelation based on Neoplatonism and Shîʿî doctrine»[106].

[103] Poonawala (c) 199-210; Heinen, 36-37.
[104] Corbin (b) 65-73; id. (d) 135-151, 212-218.
[105] Pour quelques exemples de *ta'wîl* ismaélien, voir Poonawala (c) 212-222.
[106] Poonawala (c) 222.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Les ouvrages de Kirmânî font amplement usage de cette méthode. Nous donnons ici un exemple parmi tant d'autres, afin d'en illustrer le procédé. Il s'agit d'une exégèse de S.6:142-143: «C'est Lui qui a fait croître des jardins, en treilles et non en treilles, les palmiers, les céréales (donnant) une nourriture variée, les oliviers et les grenadiers semblables ou dissemblables. Mangez de leurs fruits, quand ils produisent! Apportez ce qui est dû, au jour de la récolte, et ne soyez point impies, car Allah n'aime point les impies! (Il a mis pour vous), en vos troupeaux, portage et vêture. Mangez de ce qu'Allah vous a attribué! Ne suivez point les pas du Démon! Il est pour vous un ennemi déclaré». Kirmânî donne de ces versets l'explication suivante: «leur signification par *ta'wîl*, comme un enseignement du Nâṭiq à ses disciples, est que le Très-Haut — qu'Il soit glorifié et exalté — s'est produit des dignitaires (*ḥudûd*), dont une partie se situe dans le monde de l'Intellect et les autres dans le monde sensible. Chacun d'eux est comme un jardin qui contient les connaissances divines. Telle est la parole de Dieu — qu'Il soit exalté!: 'C'est Lui qui a fait croître des jardins'. Parmi ces dignitaires, certains ont en leur existence nul besoin de s'appuyer sur autrui; ceci est comme sa parole: 'et non en treilles', tandis que d'autres ont en leur existence besoin de l'appui d'autrui; ainsi sa parole: 'en treilles'[107]. Le fruit de ces dignitaires sont les connaissances; leur utilité est de différentes natures: parmi eux, il y en a qui opèrent par soutien intellectuel (*ta'yîd ʿaqlî*)[108], tandis que d'autres dispensent un enseignement sensible. Ainsi sa parole: 'les palmiers, les céréales (donnant) une nourriture variée'. L'enseignement des deux fondements (*asâsân*)[109], leur appel en leurs époques respectives et les deux branches (*farʿân*)[110] à leurs moments respectifs, sont semblables et dissemblables. Ainsi sa parole: 'les oliviers et les grenadiers semblables ou dissemblables'. Tirez-en le maximum de profit, lorsqu'un d'eux appelle au *tawḥîd* de Dieu et à son culte par l'action et par la connaissance. Ainsi sa parole: 'Mangez de leurs fruits, quand ils produisent!' (...). Puis, Il dit — qu'Il soit exalté!: '(Il a mis pour vous), en vos troupeaux, portage et vêture'. Cela signifie qu'Il a établi parmi les dignitaires inférieurs ceux qui doivent porter à votre place la charge et le fardeau que

[107] Les dignitaires qui n'ont pas besoin d'appui extérieur sont l'Intellect dans le monde intelligible et le Nâṭiq dans le monde sensible. Tous les autres ne possèdent pas cette autarcie, mais dépendent du degré qui les précède dans la hiérarchie.

[108] Voir *infra*, p. 366. Les Intelligences donnent leur soutien par l'influx, les Prophètes et Imams par l'enseignement «sensible».

[109] Les deux «fondements» d'un cycle prophétique, c.-à-d. le Prophète et son Waṣî.

[110] Les deux «branches» de la révélation, c.-à-d. le *ẓâhir* et le *bâṭin*.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

constitue la recherche du lieu de la vérité dans la religion de Dieu (...), tout comme les chameaux portent les charges à votre place pendant les voyages et lors du déplacement d'un endroit à l'autre. Ainsi l'Imam qui reçoit le soutien du ciel — que la paix soit sur lui!: pour autant qu'il déploie pour vous l'explication et l'éclaircissement des signes, en expliquant la religion, il est pour vous comme des couvertures et des vêtements. Ce qui est déployé et ce dont on se couvre, est fait de la peau et de la laine des bêtes du troupeau; de même, les *ḥuǧağ* et les *duʿât*: tirez profit des Imams et de leurs *ḥuǧağ*, que Dieu a établis pour vous, afin de vous munir des connaissances du *tawḥîd* de Dieu et des sciences concernant son culte, exotérique et ésotérique»[111].

Kirmânî retrouve en ces deux versets une bonne partie de son système cosmologique et de la théorie ismaélienne de l'imamat! Il n'est pas rare de rencontrer dans un seul ouvrage des interprétations divergentes d'un même verset: le *taʾwîl* peut s'opérer à différents niveaux de signification, ou, si l'on préfère, s'adapter aux besoins de la cause. Il va sans dire que ces exégèses s'écartent sensiblement des interprétations généralement admises par le *tafsîr* sunnite. Le *taʾwîl*, qui revêt souvent une forme provocante pour l'orthodoxie musulmane, est un des éléments par lesquels l'ismaélisme se dissocie le plus des autres courants en Islam. D'autre part, la littérature ismaélienne se rapproche par son caractère exégétique du néoplatonisme: alors que les néoplatoniciens considéraient leur philosophie comme l'expression et l'explication de la véritable pensée de Platon, les ismaéliens reconnaissent en leur système la signification réelle, *bâṭin*, du message coranique, tel qu'il a été révélé et donné en dépôt à ʿAlî, le Waṣî (le «dépositaire») et l'Asâs (le «fondement») de la lignée des Imams[112].

[111] *Râḥat*, 237.11-238.20.

[112] En un nombre de cas, le *taʾwîl* ismaélien et l'exégèse néoplatonicienne se rencontrent effectivement. Ainsi nous trouverons chez Kirmânî un *taʾwîl* singulier, qui applique à un verset coranique une exégèse néoplatonicienne d'un passage du *Timée* (voir *infra*, p. 264-270). Bien que la technique du *taʾwîl* n'ait pas encore été étudiée d'une manière satisfaisante, elle ne semble pas répondre à des règles strictes d'herméneutique, telles qu'elles ont été formulées pour l'exégèse néoplatonicienne; cf. J. Dillon, «Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis», dans R.B. Harris (éd.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, 1976, 247-258; J.A. Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leyde, 1976. Nous ne connaissons dans la littérature ismaélienne aucun texte qui expose d'une manière théorique les principes herméneutiques du *taʾwîl*.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

2. Le *mîzân ad-diyâna*

Le second aspect de la méthode, intimement lié au *ta'wîl*, est le *mîzân ad-diyâna*, la «balance de la religion». Selon Kirmânî, la science du *ta'wîl* concerne, en fin de compte, «l'équilibre (*muwâzana*) entre les choses religieuses (*al-umûr ad-dînîya*) et les êtres (*mawǧûdât*)»[113]. Chaque discipline, chaque science possède ses propres lois et méthodes pour acquérir la connaissance voulue. La méthode est comme une balance (*mîzân*): elle permet d'évaluer l'exactitude (*ṣiḥḥa*) d'une proposition en vérifiant si elle correspond avec l'ordre de la réalité[114]. Ainsi, les philologues ont pour balance la grammaire, les philosophes la logique, les poètes la prosodie, les agents du cadastre le *ḏirâ'*[115] et les peseurs les poids et la bascule. De même, «les gens de la religion et du culte» (*ahl ad-diyâna wa l-'ibâda*) possèdent leur propre balance, la «balance de la religion», qui les aide à approfondir le contenu de la révélation et à acquérir la science du *tawḥîd*[116]. La balance de la religion est donc une méthode qui vise à instaurer un équilibre entre, d'une part, la connaissance des réalités sensibles et intelligibles, acquise par les sciences profanes, et, d'autre part, les réalités religieuses, incluses dans le *bâṭin* de la révélation, qui doivent être dégagées par *ta'wîl*[117]. Elle suppose une vision du monde caractérisée par une profonde harmonie entre les différents niveaux de la réalité. Un des thèmes majeurs du *Râḥat al-'Aql* est précisément la correspondance (*munâsaba* ou *muṭâbaqa*) et l'équilibre (*muwâzana*) qui règnent entre les mondes. Kirmânî distingue ainsi le monde de l'*ibdâ'* (*'âlam al-ibdâ'*), c.-à-d. le Plérôme des Intelligences séparées, le monde de la nature (*'âlam aṭ-ṭabî'a*), le monde de la religion (*'âlam ad-dîn*), formé par la hiérarchie de la *da'wa* ismaélienne, le monde de la loi (*'âlam al-waḍ'*), comprenant les prescriptions de la *šarî'a*, et le microcosme (*al-'âlam aṣ-ṣaġîr*), qui se compose de l'âme et du corps de l'homme. Entre tous ces mondes existe un strict équilibre, une harmonie et une similitude parfaites, non seulement sur le plan de la structure — ils sont tous conçus selon un schéma décadique — mais

[113] *Râḥat*, 338.8-9; cf. De Smet (j) 247-254.

[114] *Râḥat*, 236.5-6.

[115] Le *ḏirâ'*, l'aune, est une mesure dont il existe différentes valeurs; cf. W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte* (HdO, 1/1/1), Leyde/Cologne, 1970, 55-60. Le *ḏirâ' al-misâḥa* équivaut à 66,5 cm. Les mêmes exemples de balances se retrouvent chez les Iḫwân, *Rasâ'il*, I,424-425, 427, III,448: la prosodie comme balance du poète, la grammaire comme balance permettant un emploi correct de la langue, le *ḏirâ'* comme balance des géomètres, la logique comme balance des philosophes.

[116] *Râḥat*, 236.

[117] *Râḥat*, 237.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

également en ce qui concerne les qualités et les caractéristiques de chacun de leurs membres[118]. Découvrir cette harmonie et cet ensemble de correspondances est l'objectif majeur du *mîzân ad-diyâna* et, de ce fait, du *Kitâb Râḥat al-ʿAql*. La théorie de la balance exclut a priori la posssibilité d'une contradiction entre les sciences profanes (physique, métaphysique, noétique ...) et les sciences religieuses: toutes ces disciplines traitent de la même réalité, mais vue sous des angles différents; l'équilibre et l'harmonie existant entre les différents niveaux de la réalité nécessitent le même équilibre et la même harmonie entre les différentes sciences. Celles-ci se réfèrent les unes aux autres: ainsi, p.ex., la connaissance du Plérôme des Intelligences se confirme par la connaissance de la *šarîʿa*; la doctrine de l'imamat nous instruit sur la structure du monde sublunaire. L'apparition éventuelle d'une contradiction, démasquée par le *mîzân ad-diyâna*, révèle la présence, dans une des sciences, d'une erreur de raisonnement. Si, par contre, la balance est en équilibre, si toutes les disciplines se confirment, le système s'avère correct. En fait, la balance de la religion poursuit un but analogue au *fides quaerens intellectum* de St. Anselme et rappelle les tentatives de St. Thomas visant à harmoniser la philosophie et la révélation, mais avec cette différence fondamentale que pour l'ismaélien le contenu de la révélation est dégagé par *taʾwîl*. En d'autres termes, nos auteurs harmonisent la métaphysique et la science de la nature (principalement néoplatonicienne et aristotélicienne) avec une interprétation du Coran qui est déjà conditionnée par des spéculations philosophiques et religieuses étrangères à l'Islam orthodoxe. Cette constatation aura une importance capitale pour l'évaluation du statut de la philosophie dans l'ismaélisme[119].

Tout comme le *taʾwîl*, le *mîzân ad-diyâna* est une science strictement réservée à l'Imam et ses représentants[120]. Selon Kirmânî, elle trouve sa légitimation dans le Coran, en particulier S.41:53: «Nous leur ferons voir Nos signes dans l'Univers et en eux-mêmes jusqu'à ce que leur apparaisse que ceci est la Vérité»[121]. Une bonne partie du *Râḥat al-ʿAql* est consacrée à la mise en œuvre du *mîzân ad-diyâna*, c.-à-d. l'établissement de correspondances entre les différents mondes[122]. L'argumentation se déroule selon une formule stéréotypée: *kawn ... yûǧib anna* («le fait

[118] *Râḥat*, 255-257, 275, 282-285, 305. Sur le «symbolisme des mondes» dans la pensée ismaélienne, voir Corbin (b) 74-91.

[119] Voir *infra*, p. 395-398.

[120] *Râḥat*, 166, 185, 226, 311.

[121] *Râḥat*, 203, 237, 400. Kirmânî cite également S.14:29 (*Râḥat*, 167).

[122] Ainsi, p.ex., le parallélisme entre le Plérôme des Intelligences séparées et la hiérarchie de la *daʿwa*: *Râḥat*, 164-170, 226-228.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

que... nécessite que...»): la présence d'une réalité à un niveau déterminé exige la présence, à un autre niveau, d'une réalité analogue. Dans la pratique, ces correspondances prennent souvent des formes inattendues. Pour n'en citer que quelques exemples: le fait que le Nâṭiq est spécifiquement chargé de la *daʿwa* exotérique, qui constitue la base de toutes les fonctions ultérieures dans le monde de la religion, exige que la sphère suprême possède un seul mouvement, qui conditionne tous les mouvements des sphères inférieures[123]; le fait que la *daʿwa* exotérique ne concerne pas l'explication des rangs des dignitaires supérieurs et inférieurs, nécessite que la sphère suprême ne porte pas d'astres[124]; le fait que le *ḥuǧǧa*[125] est une mine de connaissances en matière de *taʾwîl* et que ces connaissances appellent les âmes à une vie éternelle, exige que l'air soit une mine de chaleur tempérée, grâce à laquelle la vie devient possible sur terre[126]; le fait que le *ḥuǧǧa* réunit en sa fonction l'enseignement des deux cultes, nécessite que l'air réunisse en son essence deux natures, la chaleur et l'humidité[127]; le fait que le culte exotérique ne suffit pas à lui seul au salut de l'âme, exige que l'eau de la mer, à cause de sa nature salée, ne permette pas à la terre de faire pousser les plantes; le fait qu'il existe une correspondance et une ressemblance entre les prescriptions de la *šarîʿa*, le macrocosme et l'homme en tant que microcosme, exige que la forme de l'eau qui enveloppe la terre ressemble à la forme du corps humain: ainsi, «la mer qui sépare la Perse de l'Arabie et qui vient se terminer à Baṣra» (= le Golfe persique) revêt une forme analogue à celle d'un homme (!)[128]. Nous sommes donc en présence d'un système entièrement basé sur la ressemblance et l'analogie: celles-ci ne peuvent être fortuites, mais reflètent nécessairement des liens profonds et cachés, dont le dévoilement constitue l'objectif de toute science. Kirmânî se montre ainsi comme un représentant par excellence de la pensée traditionnelle, pré-moderne, telle qu'elle a été décrite par Michel Foucault[129].

L'énumération des ressemblances et des correspondances couvre des pages entières du *Râḥat al-ʿAql* et ne peut que lasser le lecteur moderne. Pour cette raison, nous avons concentré notre étude sur les exposés phi-

[123] *Râḥat*, 311.
[124] *Râḥat*, 312.
[125] Sur la fonction du *ḥuǧǧa*, voir supra, p. 3 n. 3.
[126] *Râḥat*, 338.
[127] *Râḥat*, 342-343.
[128] *Râḥat*, 381.
[129] M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966, 32-45.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

losophiques proprement dits, laissant hors de propos les équivalences interminables du *mîzân ad-diyâna*, que l'auteur ajoute chaque fois pour prouver l'exactitude de ses spéculations. Un point important doit néanmoins être retenu: les élaborations que nous qualifierions de philosophiques ou de scientifiques sont légitimées, prouvées ou fondées à l'aide des doctrines concernant l'imamat ou la structure de la *da'wa*.

La balance de la religion représente pour un auteur comme Kirmânî un outil précieux qui lui permet d'élaborer un système embrassant l'ensemble de la création et lui offre une méthode de recherche qui mène à la connaissance de tous les niveaux de la réalité. L'unité de l'univers se reflète ainsi dans l'unité de la connaissance.

Kirmânî semble avoir été le premier auteur ismaélien qui accorde au *mîzân ad-diyâna* une place aussi centrale et en développe toutes les modalités. La notion de la balance comme moyen ou méthode permettant d'exercer un art avec le maximum d'exactitude ou d'acquérir une connaissance vraie, apparaît également chez les Iḫwân[130], qui distinguent trois types de balances: les balances matérielles, servant à peser des choses matérielles; les balances utilisées dans le langage (p.ex. la grammaire, la prosodie) et les balances «intellectuelles», utilisées par l'esprit[131]. A cette dernière catégorie appartient la balance la plus précise, celle qui est propre à la philosophie, l'art humain le plus noble après la prophétie: il s'agit de la logique, et en particulier du syllogisme démonstratif (*qiyâs* ou *burhân*)[132]. Alors que les Iḫwân, en tant que philosophes, font du syllogisme la balance par excellence, le *mîzân al-ḥaqq* ou *mîzân al-'aql*[133], Kirmânî, en bon penseur ismaélien, accorde la priorité à la balance de la religion. Pour lui, la logique n'est qu'un auxiliaire; le plus important est la science, enseignée par l'Imam, qui permet de saisir l'équilibre entre les mondes. Ici apparaît nettement la distance qui sépare Kirmânî des «philosophes»[134].

La comparaison de la logique avec une balance trouve son origine dans la tradition aristotélicienne qui considère la logique comme un instrument (ὄργανον) de la philosophie[135]. Cependant, la notion de la balance, liée à

[130] Marquet (d) 47; id. (e) 44-47.

[131] Iḫwân, *Rasâ'il*, III,447-448; cf. Marquet (e) 45.

[132] Iḫwân, *Rasâ'il*, I,424-425, 427, III,445.

[133] Iḫwân, *Rasâ'il*, I,394, III,403, 445, 447.

[134] En lisant l'énumération des différents types de balances dans *Râḥat*, 236, on a vraiment l'impression que Kirmânî connaissait le texte très similaire des Iḫwân (voir *supra*, p. 27 n. 115) et qu'il voulait s'en démarquer en ajoutant à la liste la balance des «hommes de religion», qui est pour lui incontestablement la plus importante.

[135] Hein, 153-155, 159; Kraus (a) 313; Madkour (a) 51.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la conception du symbolisme des mondes et des correspondances cosmiques, semble remonter au corpus alchimique transmis sous le nom de Ǧâbir b. Ḥayyân[136]. Celui-ci, en tant qu'alchimiste, s'est surtout intéressé à la matérialité de ce monde terrestre, mais il a clairement indiqué la possibilité d'appliquer la science de la balance (*ʿilm al-mîzân*) aux hypostases du monde supérieur et d'élaborer ainsi un système universel englobant tous les niveaux de la réalité[137]. Le *mîzân ad-diyâna* de Kirmânî ne fait que reprendre les principes du *ʿilm al-mîzân* ǧâbirien, tout en les appliquant à la doctrine ismaélienne de son époque et en délaissant l'aspect quantitatif et mathématique de la méthode en faveur des correspondances qualitatives[138].

3. La discipline de l'arcane (*taqîya*)

Le *ta'wîl* et le *mîzân ad-diyâna*, pour autant qu'ils reflètent une manière de penser si différente de la nôtre, constituent les obstacles majeurs qui empêchent un accès aisé aux ouvrages de Kirmânî. Une difficulté supplémentaire réside dans l'obscurité dont les auteurs ismaéliens entourent volontairement certains points de leur doctrine. En lisant des œuvres ismaéliennes, il faut toujours garder à l'esprit que l'ismaélisme est une secte secrète, initiatique, dont les doctrines ne peuvent être divulguées qu'aux seuls membres ayant atteint un rang suffisamment élevé dans la hiérarchie. Les auteurs ismaéliens, tout comme les représentants d'autres courants hétérodoxes en Islam, sont tenus à observer la *taqîya*, la «discipline de l'arcane»[139]. Cette attitude ne doit pas être attribuée en premier lieu au goût du mystère qui si souvent, et jusqu'à nos jours, caractérise des mouvements occultistes; elle est avant tout un mécanisme de défense, développé par des communautés minoritaires et hétérodoxes, pour échapper aux persécutions et au fanatisme religieux de l'Islam majoritaire: en dissimulant leurs véritables croyances et en se montrant extérieurement comme de pieux musulmans, les sectaires espèrent se soustraire à l'attention de leurs ennemis. Cependant, il est indéniable que cette discrétion revêt également une signification religieuse. Certaines doctrines ne peuvent être divulguées à n'importe qui, par peur de les profaner, comme l'exprime Kirmânî en paraphrasant *Matthieu* 7:6: «Ne

[136] Corbin (i) 79-82; Marquet (d) 47. Un bon résumé de la notion du *mîzân* chez Ǧâbir se trouve dans Kraus (b) 25-26; voir également H. Corbin, «Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Ḥayyân», *Eranos Jb.* 18, 1950, 75-77; Lory, 124-141.

[137] Kraus (a) 187-188; Lory, 126.

[138] Kraus (a) 313 n. 11.

[139] I. Goldziher, «Das Prinzip der taḳijja im Islam», *ZDMG*, 60, 1906, 213-226; E. Kohlberg, «Some Imâmî-Shî'î Views on taqiyya», *JAOS*, 95, 1975, 395-402; A. Layish, «Taqiyya among the Druzes», *Asian and African Studies* (Haifa), 19, 1985, 245-281.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

répandez pas les perles parmi les chiens et ne les jetez pas aux porcs, pour qu'ils les piétinent avec leurs pattes»[140]. Bien que le *Kitâb Râḥat al-ʿAql* soit un ouvrage ésotérique[141] qui ne traite pas du culte extérieur, mais uniquement du culte par la connaissance, et que sa lecture soit réservée au disciple avancé, Kirmânî n'y expose pas tous les aspects de son système. Parfois il se contente d'alluder d'une manière vague et obscure à des doctrines qui ne peuvent être enseignées qu'oralement aux «véritables frères»[142]. Nous rencontrerons ainsi au cours de notre étude des lacunes autrement inexplicables, des omissions flagrantes, manifestement dues à ce souci de *taqîya*[143]. Il faut se rappeler également que Kirmânî opérait, en tant que propagandiste fatimide, au cœur de l'empire abbaside et qu'à cette époque l'ismaélisme n'était confessé en Egypte que par une élite: les Fatimides au pouvoir avaient tout intérêt à ne pas trop choquer leurs sujets sunnites. Pour nous, cette réticence à dévoiler tous les «secrets» est des plus embarrassantes. Le système de Kirmânî ressemble parfois à un gigantesque puzzle dont on devra mettre en place, une à une, toutes les pièces. Mais certaines pièces nous manquent, ayant été volontairement cachées par l'auteur.

Heureusement, nous possédons une clé qui peut nous aider à reconstituer l'ensemble, bien que le procédé ne soit pas dépourvu de danger: il s'agit de la littérature ṭayyibite du Yémen. Très tributaire à la pensée de Kirmânî, dont elle se veut la continuatrice et l'exégète, cette littérature a été écrite en des conditions politiques différentes. Leurs ouvrages étant destinés à circuler en milieu fermé, en un endroit reculé du monde musulman, les auteurs ṭayyibites s'avèrent moins discrets que leurs prédécesseurs fatimides. Nous pouvons, dès lors, supposer qu'ils aient conservé en leurs œuvres des éléments de la doctrine «orale» de Kirmânî. Cependant, nous n'avons aucune garantie que les Ṭayyibites donnent du *Râḥat al-ʿAql* une interprétation conforme à la pensée originelle de son auteur, au contraire: en leurs ouvrages apparaissent un ensemble de thèmes qui lui semblent étrangers. En plus, la doctrine ṭayyibite n'a pas encore fait l'objet d'études approfondies[144]. Afin de ne pas introduire dans la pensée de Kirmânî des doctrines postérieures[145], nous n'avons

[140] *Waḍîʾa*, fol. 49ʳ.

[141] Nous employons en cette étude le terme «ésotérique» toujours dans le sens de *bâṭin*.

[142] Ainsi, p.ex., *Râḥat*, 317-318.

[143] Voir *infra*, p. 248, 395.

[144] Il faudrait avant tout consacrer une étude au *Kitâb Kanz al-Walad* d'Ibrâhîm b. al-Ḥusayn al-Ḥâmidî (ob. 1162): cet ouvrage est en fait une exégèse monumentale du *Râḥat al-ʿAql*.

[145] Ce que font Corbin (g) et Feki: leur représentation du système de Kirmânî est trop marquée par des doctrines *ṭayyibites*.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

fait appel aux sources ṭayyibites qu'à quelques rares occasions et dans l'unique but de combler des lacunes autrement insurmontables[146].

Une autre difficulté réside dans la manière dont Kirmânî se sert de ses sources. Nous avons déjà relevé qu'il ne cite, parmi les ouvrages servant d'introduction au *Râḥat al-ʿAql*, aucun titre d'un auteur non-ismaélien. De même, les références à des auteurs ou à des ouvrages étrangers à la secte sont très rares dans l'ensemble de son œuvre. Tout juste mentionne-t-il l'alchimiste Ḏu n-Nûn al-Miṣrî[147], Galien (Ǧâlînûs)[148], Empédocle (Bânḏuqlîs)[149], l'«hérétique» Muḥammad b. Zakarîyâʾ ar-Râzî et son *Kitâb al-Fuṣûl*[150]. Cette réticence à dévoiler ses sources s'explique probablement par le souci d'épargner aux étudiants la tentation de lire des ouvrages «mauvais», écrits par des «démons ayant pris l'apparence de philosophes et de savants»[151]. Or, cela ne nous facilite pas les choses. Nous verrons que la pensée de Kirmânî témoigne d'une connaissance profonde de la philosophie antique, surtout néoplatonicienne, ainsi que du *kalâm* et de la *falsafa* de son temps. D'autre part, notre auteur est un penseur original qui sait se distancier de ses sources: il prend sans cesse position dans des débats, propose des solutions nouvelles à des problèmes classiques de philosophie, semble paraphraser des textes d'autres philosophes, tout en les adaptant à ses propres fins et en les intégrant dans son système. Mais, à aucun moment, il ne révèle l'identité de ses sources. Kirmânî n'est pas un compilateur qui copie çà et là des passages: mises à part quelques définitions classiques, nous n'avons trouvé chez lui aucune citation littérale empruntée à des auteurs antiques ou musulmans. L'originalité de sa pensée, qui se distingue nettement de celle de ses prédécesseurs ismaéliens, le peu d'informations biographiques que nous possédons sur lui et la discrétion dont il entoure ses sources, rendent l'étude de son système particulièrement délicat. Ainsi nous ne disposons, au départ, pratiquement d'aucun indice qui permette d'orienter nos recherches.

Après ces considérations préliminaires, nous sommes maintenant préparés à aborder, degré après degré, les éléments dont se compose l'univers de Kirmânî.

146 Voir *infra*, p. 248-251.
147 *Râḥat*, 415; voir *infra*, p. 326 n. 72.
148 *Râḥat*, 510.
149 *Riyâḍ*, 100.
150 *Râḥat*, 510.
151 *Râḥat*, 103.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

CHAPITRE II

LE TAWḤÎD OU L'APPROCHE IMPOSSIBLE DE L'ULTIME TRANSCENDANT

La plupart des ouvrages ismaéliens commencent par une attestation de la transcendance et de l'inaccessibilité de Dieu. Ainsi, le *Kitâb al-Yanâbîʿ* d'Abû Yaʿqûb as-Siğistânî, dont voici un extrait de l'introduction dans la belle traduction d'Henry Corbin[1]: «Gloire à Dieu dont la sacrosainteté transcende toutes les qualifications de ce que l'instauration primordiale (*ibdâʿ*) a produit à l'être; qui reste au-delà des caractérisations tombant au pouvoir des mots et de l'audition; qui surpasse par l'abscondité de son unité toute représentation qui le saisisse; qui par la puissance de son Verbe reste au-delà de toute typification qui le définisse et le décrive. Il prodigue à sa création tout ce que les mots peuvent décrire et ce que les imaginations peuvent se représenter. Mais lui-même, en sa sublimité, reste inaccessible à l'impuissance qui maintient l'ensemble des créatures au-dessous du niveau requis pour vraiment le connaître». Ce texte représente un exemple caractéristique du *tawḥîd* ismaélien, dont la formulation, restée pratiquement inchangée durant toute la période classique de la pensée ismaélienne, est l'expression la plus intense de la piété religieuse telle qu'elle était vécue par cette branche de l'Islam.

Notons d'emblée que le *tawḥîd* ismaélien se veut être un *tawḥîd* musulman, puisqu'il se rattache directement à l'image de Dieu dans le Coran. Le Dieu du Coran demeure caché et impénétrable en son essence: Il est *aṣ-ṣamad*[2] (S.112:2); la richesse et la sublimité de son être constituent le mystère divin (*al-ġayb*), inaccessible aux sens et à la

[1] Siğistânî, *Yanâbîʿ*, § 1, p. 2. 4-8 (éd.), 13 (trad.).

[2] La signification de ce nom divin, qui n'apparaît dans le Coran qu'à la sourate 112, est très discutée (cf. U. Rubin, «Al-Ṣamad and the High God. An Interpretation of Sûra CXII», *Der Islam*, 61, 1984, 197-217). Faḫr ad-Dîn ar-Râzî, *at-Tafsîr al-Kabîr*, XXXII, 166, distingue deux sens majeurs: «celui vers qui on se tourne» et «ce qui n'a pas de creux». En cette dernière signification (*aṣ-ṣamad huwa lladî la ğawf lahu*) *ṣamad* implique l'idée d'une chose compacte et impénétrable et peut se référer à la transcendance et à l'impassibilité de Dieu: Il est indépendant et insondable; Il ne peut être pénétré ni par les sens, ni par la pensée. Ibn Sînâ, *Tafsîr aṣ-Ṣamadîya*, 110-111, se rallie à cette même interprétation; cf. Goichon (a) 352; id. (b) 181.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

raison (S.6:59; 10:21; 72:26)[3]. Mais, d'autre part, le Dieu du Coran s'adresse «de derrière un voile» (S.42:50) à ses créatures pour leur révéler une partie du *ġayb* (S.3:39), c.-à-d. l'unité et l'unicité de sa nature divine. Il leur fait connaître ses «plus beaux noms» (S.7:179; 17:110; 20:7), qui expriment sa perfection, sa toute-puissance et, en même temps, la relation intime qu'Il entretient avec ses créatures. Ainsi, le Dieu transcendant et lointain de la Sourate 112 («Dis! Il est Allah, unique, Allah le Seul. Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré. N'est égal à Lui personne») se montre, dans ses actions, tout proche du monde dont Il est le Créateur: Il connaît dans les moindres détails, ce qui se passe sur terre (S.6:59) et est plus proche de l'homme «que ne l'est sa veine jugulaire» (S.50:15). Le Dieu du Coran est «le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché» (S.57:3): apparent (*ẓâhir*) dans son action envers le monde, caché (*bâṭin*) en son essence[4].

Au risque de schématiser quelque peu, on pourrait dire que l'ismaélisme, dans son souci de sauvegarder l'absolue pureté de l'essence divine (le *bâṭin*), relègue l'aspect *ẓâhir* du Dieu coranique (en quelque sorte le *Deus revelatus*) vers un niveau inférieur de la réalité: celui de la première créature, l'Intellect[5]. Cette opération qui peut, à première vue, paraître étrange et qui est ressentie par les autres musulmans comme un blasphème inouï[6], est en fait une réponse, certes radicale et risquée, au problème posé à chaque théologien musulman: comment concilier la transcendante unité et unicité de Dieu avec les nombreux attributs que le Coran lui donne? Comment harmoniser son caractère incomparable et incommensurable avec les versets qui décrivent son action envers le monde en termes humains[7]? Il s'agit d'échapper au *tašbîh* (l'assimilation de Dieu à ses créatures) par le *tanzîh* (l'éloignement de Dieu de tout ce qui est indigne de Lui), sans toutefois sombrer dans le *taʿṭîl* (le

[3] D.B. Macdonald et L. Gardet, «al-Ghayb», *E.I.*[2], II, 1049; M. Gaudefroy-Demombynes, «Les sens du substantif *ġayb* dans le Coran», dans *Mélanges Louis Massignon*, II, Damas, 1957, 245-250.

[4] L. Gardet, *L'Islam. Religion et Communauté*, Paris, 1967, 58.

[5] Les termes *bâṭin* et *ẓâhir*, qui apparaissent à la S.57:3 et jouent un rôle important dans la doctrine ismaélienne (voir *supra*, p. 23), sont employés ici en leur sens littéral de «caché» et «apparent».

[6] Les ismaéliens sont accusés de sombrer dans le dualisme en reconnaissant deux dieux (Kûnî et Qadar, soit l'Intellect et l'Ame), ou dans le pire des polythéismes en en révérant dix (les dix Intelligences de Kirmânî); cf. Daylamî, *Bayân Maḏhab al-Bâṭinîya wa Buṭlânihi*, éd. R. Strothmann, *Die Geheimlehre der Batiniten* (Bibliotheca Islamica 11), Istanbul, 1939, 34-35, 72-73; de Sacy, I, CXX-CXXI (basé sur Maqrîzî et Nuwayrî); Goldziher (a) 44.

[7] La question est bien formulée par Allard, 2-14.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dépouillement de Dieu de chaque élément positif en le dénudant de sa substance pour en faire une notion abstraite).

En cette matière, les ismaéliens sont unanimes. Ils rejettent, comme une forme de *tašbîh*, toute affirmation positive d'attributs à la divinité (critique de la position des écoles sunnites et de certains philosophes qui reconnaissent la réalité des attributs)[8] et refusent avec la même véhémence les tentatives de théologie négative élaborées par les mu'tazilites, les chiites non-ismaéliens et les philosophes d'inspiration néoplatonicienne[9], puisqu'à leurs yeux la négation des attributs mène inévitablement soit au *ta'ṭîl*[10], soit au *tašbîh*[11]. Néanmoins, en une première phase, les ismaéliens suivent la *via negativa*, tout en polémisant contre ceux qui attribuent à Dieu des caractéristiques positives. Mais, pour eux, le *tawḥîd* ne s'arrête pas là. La théologie négative n'est qu'un tremplin vers une approche plus adéquate du Principe.

Dans les pages qui vont suivre, nous parcourerons les voies du *tawḥîd* ismaélien, avec Kirmânî comme guide; nous cheminerons à travers les différentes négations et essaierons de comprendre ce que Dieu représente réellement dans l'ismaélisme. Nous constaterons que toute cette théologie témoigne d'une forte empreinte néoplatonicienne, bien que le Principe de Kirmânî ne soit pas identique à l'Un de Plotin, ni au Dieu des *Plotiniana Arabica* ou du *Proclus Arabus*. Une confrontation avec Siğistânî révèlera une grande continuité, mais également quelques divergences significatives entre les deux auteurs.

A. *La voie négative*

Nous commencerons notre exposé par la voie négative qui recouvre deux domaines principaux: le niveau ontologique et le niveau épistémologique.

[8] *Râḥat*, 147.

[9] Siğistânî, *Iftiḫâr*, 28-29; *Maqâlîd*, cité par Walker (b) 12.

[10] Ceci est le cas lorsque la particule de négation *lâ* est prise en un sens absolu, c.-à-d. comme se référant à l'essence même de Dieu et non à ses attributs. Ainsi il est légitime de dire de Dieu qu'Il est *lâ mawǧûd*, niant de Lui l'attribut «existence», qui ne revient qu'à ses créatures. Mais il n'est pas admis de dire qu'Il est *lâ huwa*, puisque cela impliquerait la négation de l'essence divine et mènerait au *ta'ṭîl*, voire à l'apostasie (*ilḥâd*) (*Râḥat*, 148); cf. *infra*, p. 83-84.

[11] Caractériser Dieu à l'aide d'attributs négatifs ne suffit pas pour échapper au *tašbîh*: dire de Dieu qu'Il est non-vivant revient à affirmer qu'Il est un être dénué de vie, c.-à-d. à Lui attribuer la qualité de non-vie qui ne sort nullement de la catégorie des êtres créés. Un Dieu décrit en termes négatifs demeure un Dieu décrit selon les conceptions et les modes propres à ses créatures (*Riyâḍ*, 217-218; *Râḥat*, 149-150; Siğistânî, *Maqâlîd*, cité par Walker (b) 13; cf. *infra*, p. 78-79).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

1. Le niveau ontologique

Kirmânî aborde en premier lieu le problème du statut ontologique de Dieu. Il prend soin d'exclure d'emblée la possibilité du non-être de Dieu: nier son existence n'est pas de la théologie négative, mais de l'athéisme. D'autre part il démontre, par une analyse détaillée de la notion de l'être et de ses implications, que l'être ou l'existence en tant qu'attribut ne peut être appliqué à Dieu. L'Ultime n'est pas un être parmi les êtres; Il ne participe pas à la même existence que ses créatures, mais «existe» selon des modalités foncièrement différentes et insaisissables pour notre esprit. La discussion se complique par la difficulté qu'éprouve la langue arabe à exprimer la notion philosophique de l'être ou de l'existence. Nous devrons donc accorder une attention particulière à la terminologie employée par Kirmânî en cette matière.

(a) L'existence de Dieu ne peut être niée

Les ismaéliens n'ont jamais ressenti le besoin de prouver l'existence de Dieu. Pour eux, Dieu est une évidence, une certitude qui ne demande aucune confirmation. Il est «le mieux établi de tout ce qui est fermement établi (*aṯbat min kull ṯâbit*), bien qu'Il soit élevé au-dessus de toute action d'établir (*iṯbât*)»[12]. D'ailleurs, les preuves classiques de l'existence de Dieu sont incompatibles avec certaines prémisses fondamentales de l'ismaélisme. Ainsi, la preuve ontologique, qui part du concept de Dieu dans l'esprit humain, est infirmée par le caractère inconnaissable de la divinité, tandis que la preuve cosmologique, qui remonte jusqu'à Dieu en partant de l'univers créé, doit capituler dès que l'on introduit une discontinuité radicale entre le Créateur et les créatures[13].

Et pourtant, c'est précisément avec deux arguments d'ordre cosmologique que Kirmânî veut démontrer que le non-être (*laysîya*) ne saurait être une caractéristique de Dieu[14]. Le premier argument est basé sur le principe de la causalité et sur l'impossibilité d'une régression à l'infini: chaque être tient son existence d'une cause (*ʿilla*) et est, en tant qu'effet (*maʿlûl*), lui-même cause d'un autre être. Cette chaîne d'êtres causants et causés ne peut se prolonger à l'infini, mais doit avoir un commencement,

[12] Siğistânî, *Maqâlid* cité par Walker (b) 19.

[13] Ces deux types de preuves, dont il existe de nombreuses variantes, sont brièvement décrits par H.A. Davidson, «Avicenna's Proof of the Existence of God as a Necessarily Existent Being», dans P. Morewedge (éd.), *Islamic Philosophical Theology*, Albany, 1979, 165; pour un traitement exhaustif de la question, voir Davidson (a).

[14] *Râḥat*, 129-130.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ce qui suppose l'existence de Dieu. Si la cause disparaît, l'effet ne peut se maintenir dans l'existence. Par conséquent, «la non-existence (*laysîya*) de Dieu est impossible, sa non-ipséité (*lâhuwîya*) est absurde, car s'Il serait non-existant (*lays*), les êtres seraient également non-existants. Puisque les êtres existent, sa non-existence est absurde»[15]. Nous sommes ici en présence d'une version simplifiée de la célèbre preuve qui déduit la nécessité de l'existence d'un premier principe à partir de l'impossibilité d'une série infinie de causes. Cette preuve est d'origine aristotélicienne[16] et devint très répandue chez les philosophes et théologiens du Moyen Age, tant en Islam qu'en Occident[17]. Mais, contrairement à Aristote, Ibn Sînâ ou St. Thomas, Kirmânî ne conclut pas à l'existence de Dieu en tant que première cause. Il dit seulement: «... de ceci nous pouvons tirer la connaissance que Celui jusqu'à qui remontent les êtres en fin de compte (*yantahî ilayhi*), par qui ils existent, sur qui ils reposent et de qui ils tirent leur existence, est Dieu, dont on peut dire qu'il n'y a pas de Dieu hormis Lui»[18]. En effet, dans le système ismaélien, la première cause n'est pas Dieu, mais l'Intellect dont l'existence, en tant que première cause, dépend finalement de Dieu[19].

Le second argument d'ordre cosmologique met l'accent sur la coexistence d'êtres contraires dans l'univers et voit en Dieu une force qui harmonise ces contraires. Il appartient à la nature des contraires de s'exclure mutuellement; pourtant, nous constatons que les êtres de l'univers sont contraires les uns aux autres et que leurs essences sont incompatibles, sans que pour autant ils soient anéantis par la présence de leur contraire: «de ceci nous pouvons tirer la connaissance que Celui par qui la nature du contraire — nature qui réside dans le fait de sortir du domaine de l'être à cause de la présence de son contraire — est abolie et par qui le contraire est protégé de son contraire, est Dieu, dont on peut dire qu'il n'y a pas de Dieu hormis Lui». Suit la même conclusion qu'après le premier argument: l'existence des êtres contraires exclut la non-existence de Dieu[20].

[15] *Râḥat*, 130.4-5.

[16] Aristote, *Metaph.*, a,2, 994a1- 994b31, *Anal. Post.*, II,16, 98b29-31; cf. Plotin, *Enn.*, IV,7,9; Proclus, *El. Theol.*, § 11, p. 12.

[17] Davidson (a) 338; cf. Ibn Sînâ, *Išârât*, 102, 141-142, *Naǧât*, 235-236, *Šifâ': Ilâhîyât*, 327-343; pour la preuve *ex ratione causae efficientis* chez St. Thomas, voir E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin* (Etudes de Philosophie Médiévale 1), Paris, 1927³, 78-81.

[18] *Râḥat*, 130.2-3.

[19] Voir *infra*, p. 134-142, 187-190.

[20] *Râḥat*, 130.9-11.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ce dernier argument, qui n'appartient pas à la tradition philosophique proprement dite[21], jouit d'une certaine faveur chez les auteurs patristiques (tel Athanase d'Alexandrie)[22] et chez les théologiens chrétiens d'Orient comme Jean Damascène, Théodore Abû Qurra et Jacques d'Edesse[23]. Généralement, il est appliqué à l'harmonie qui règne entre les quatre éléments dont le monde est composé selon la physique aristotélicienne. En théologie musulmane, l'argument apparaît comme preuve de la création et de l'existence de Dieu, mais y est lié à la question si Dieu a le pouvoir d'unir des contraires contre leur nature ou si, par contre, sa puissance est soumise aux lois de la nature[24].

Kirmânî semble prendre position dans cette dispute lorsqu'il affirme que «Dieu est celui par qui est abolie la nature du contraire»[25]: contrairement aux mu'tazilites, les ismaéliens n'admettent aucune entrave à la toute-puissance de Dieu.

Ces deux arguments peuvent paraître curieux dans un contexte ismaélien et, vu la concision et la simplicité avec lesquelles ils sont traités, apporter une preuve rationnelle bien maigre à une question si capitale que celle de l'existence de Dieu. Mais en fait, nous pensons que Kirmânî n'a pas conçu ces arguments comme de véritables preuves, qui deviendraient d'ailleurs futiles à la lumière de ses élaborations ultérieures sur le *tawḥîd*. Tout juste a-t-il voulu indiquer que le non-être (*laysîya / lays*) n'est pas une voie appropriée pour caractériser la divinité; que Dieu «existe», même s'Il est dénué des attributs de l'être et de l'existence. En

[21] Davidson (a) 147, 150-151.

[22] Athanase d'Alexandrie, *Contra Gentes*, 36-37. Une idée analogue est exposée dans Ps.-Aristote, *De Mundo*, V, 396 a33-397b8, ainsi que dans un poème du néoplatonicien chrétien Firmicus Maternus, cité par E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913, 235.

[23] Jean Damascène, *De Fide Orthodoxa*, éd. P.B. Kotter (PTS 12), Berlin/New York, 1973, I,3, p. 10-12; Théodore Abû Qurra, *Mîmar fî Wuǧûd al-Ḫâliq wa d-Dîn al-Qawîm*, éd. I. Dick (Patrimoine Arabe Chrétien 3), Jounieh/Rome 1982, 181-186; A. Mingana, *Job of Edessa. Encyclopaedia of Philosophical and Natural Sciences as taught in Baghdad about A.D. 817 or Book of Treasures*, Cambridge, 1935, 15 (trad.).

[24] La plupart des mu'tazilites semblent admettre que la puissance divine n'est pas en mesure d'accomplir l'impossible, comme p.ex. l'union de qualités opposées par nature (le bien et le mal, la vie et la mort, etc.); cf. Aš'arî, *Maqâlât*, 568. Les aš'arites et mâturîdites, par contre, voient dans la position mu'tazilite une entrave à la toute-puissance de Dieu. Mâturîdî, *Kitâb at-Tawḥîd*, éd. Fathalla Kholeif, Beyrouth, 1970, 12, 18-19, fait remarquer que le monde est précisément composé d'éléments contraires par nature, mais qui sont tenus ensemble par la puissance divine. Le mu'tazilite an-Naẓẓâm a proposé un compromis: Dieu réunit les contraires, mais sans aller à l'encontre de leur nature, en supprimant en eux la cause de leur contrariété. Ainsi, ils peuvent se réunir conformément à leur nature altérée par la puissance divine (al-Ḫayyâṭ, *Intiṣâr*, § 26-27, p. 40-42).

[25] *Râḥat*, 130.9.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

plus, ces arguments introduisent deux intuitions fondamentales sur la nature de la divinité: bien que Dieu ne soit pas cause, Il demeure le principe ultime de toute existence[26]; malgré sa transcendance et son éloignement, Il se trouve à la base de l'harmonie de l'univers[27].

(b) L'être, en tant qu'attribut, n'est pas applicable à Dieu

Après avoir démontré que le non-être ne peut se dire de Dieu, Kirmânî s'engage à prouver la futilité de la position contraire, qui consiste à Lui attribuer l'être (*ays*)[28]. Pour ce faire, il part d'une conception générale de l'être qui trahit une nette empreinte néoplatonicienne: «l'être, en tant qu'être, a besoin d'un support dans l'existence»[29]. L'être, pour Kirmânî, n'est pas le principe ou le fondement ultime de la réalité; Dieu n'est donc pas l'*ipsum esse per se subsistens* de St. Thomas, ni l'Etre Nécessaire (*wâǧib al-wuǧûd*) d'Ibn Sînâ, puisque l'être n'est pas identifié à Dieu, mais est relégué au niveau de la création, qui commence avec l'Intellect, le premier être[30]. L'être dépend d'un principe supérieur qui lui-même n'appartient plus à l'être. Cette manière de concevoir l'être, selon laquelle l'être ne possède pas l'autarcie absolue, prend ses racines dans la philosophie néoplatonicienne[31]. Pour Plotin l'être, associé à l'Intellect, n'a qu'une indépendance relative, puisqu'il tient son existence de l'Un, le principe réellement autarcique qui, en tant que cause de l'être, est situé hors de l'être[32]. Exactement le même schéma se retrouve chez Kirmânî: l'Intellect, en tant que premier être, se suffit à lui-même et n'a pas besoin des autres êtres qui découlent de lui; cependant, il tient son existence de l'acte créateur (*ibdâ'*) de Dieu[33]. Seul Dieu, qui n'est pas un

[26] Voir *infra*, p. 134-142.

[27] Dieu règle l'harmonie universelle par la Sagesse qu'Il confère à l'Intellect, sa première créature, qui devient de ce fait l'instrument de sa providence; voir *infra*, p. 347-350.

[28] *Râḥat*, 131-134.

[29] *Râḥat*, 131.3; cf. 131.6-7: «le fait que l'être est un être est lié à celui auquel il remonte, c.-à-d. celui qui l'a instauré en tant qu'être».

[30] Voir *infra*, p. 147 *sq.*

[31] Kremer, 8. L'auteur (*ibid.*, 188) fait remarquer qu'en dehors des successeurs immédiats de Plotin, cette notion de l'être fut abandonnée dans la pensée ultérieure: «Die plotinische Konzeption in der Form, dass das Eine als Prinzip des Seins und das Sein als Fülle des Seins zwei verschiedene und selbständige Wesenheiten (φύσεις oder οὐσίαι) sind, ist aufgegeben worden». Pourtant, nous la retrouvons bien vivante chez nos auteurs ismaéliens!

[32] Plotin, *Enn.*, V,3,13; cf. I,8,2, II,9,1, III,8,10, V,3,17 (l'Un est ἐπέκεινα αὐταρκείας), VI,7,23 (l'Un est αὐταρκέστατος) (cf. Kremer, 168; pour les principaux passages des *Ennéades* où l'Un est mis au-dessus de l'être, voir *ibid.*, 8 n. 42); Proclus, *El. Theol.*, § 138, p. 122, *Th. Pl.*, II,2, p. 14-23.

[33] Voir *infra*, p. 118-120.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

être, est vraiment indépendant: «Il — que sa grandeur soit exaltée — est trop élevé pour avoir besoin dans son ipséité d'un autre, duquel dépendrait ce par quoi son ipséité est constituée»[34]. De ce manque de besoin Kirmânî conclut à l'impossibilité que Dieu soit un être[35].

Par cette notion de l'être, Kirmânî se dissocie nettement de la *falsafa*, qui avec Fârâbî et surtout Ibn Sînâ, caractérise Dieu comme un être suprême, bien que d'une nature différente des êtres créés. La célèbre distinction avicennienne entre l'être possible (*mumkin al-wuǧûd*), c.-à-d. l'être créé, dépendant d'une cause, et l'être nécessaire (*wâǧib al-wuǧûd*), c.-à-d. Dieu, l'Etre Suprême qui ne tient son existence d'autrui, mais dont la quiddité est existence[36], serait inconcevable dans l'optique ismaélienne. L'être, pour Kirmânî, est toujours être possible, puisqu'il est créé; l'idée de l'être nécessaire représente une *contradictio in terminis*: appartenant à la création, l'être ne peut être nécessaire en soi, puisqu'il est appelé à l'existence par *ibdâʿ*, par un acte créateur dépendant de la seule volonté divine[37]. Les caractéristiques qu'Ibn Sînâ attribue à son Etre Nécessaire (non causé, indépendant d'autrui, libre de matière, de forme, de substance, etc.) se retrouvent dans la conception que Kirmânî se fait de Dieu; mais pour lui ce sont précisément ces caractéristiques qui placent Dieu au-delà de l'être. Les *falâsifa* et les ismaéliens — et il est important de le souligner — défendent donc deux visions opposées de l'être; seuls les derniers sont restés fidèles à la tradition néoplatonicienne.

Selon Kirmânî, tout être (*ays*) est «mis dans l'être» (*muʾayyas*). Par conséquent, «si Dieu serait un être, il serait nécessaire qu'Il se soit mis lui-même dans l'être ou bien que quelqu'un d'autre l'ait mis dans l'être»[38]. La première possibilité ne pourrait être retenue, puisqu'elle implique un changement en Dieu (d'abord Il n'était pas un être, puis Il en devint un) et suppose un agent qui Le précède (car, ce qui ne possède par l'être ne peut l'acquérir que par un agent auquel son existence est liée); la seconde est rejetée pour la même raison. La conclusion s'impose: «les deux possibilités étant absurdes, il est tout aussi absurde qu'Il soit un être»[39].

[34] *Râḥat*, 131.4-5.

[35] *Râḥat*, 131.

[36] Les principaux textes d'Ibn Sînâ concernant cette distinction ont été réunis en traduction anglaise par G.F. Hourani, «Ibn Sînâ on Necessary and Possible Existence», *The Philosophical Forum*, 4, 1972, 74-86.

[37] Voir *infra*, p. 118-120.

[38] إن كان ايسًا فلا يخلو أن يكون إمّا هو أيّس ذاته او غيره أيّسه (*Râḥat*, 133.12-13). Nous lisons avec Kâmil Ḥusayn (p. 40 de son édition) هو أيّس ذاته (avec *šadda*), lecture qui est confirmée à la ligne suivante: هو مؤيسًا لذاته.

[39] *Râḥat*, 133.18-19.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ce dernier argument peut nous éclairer sur le sens du terme que Kirmânî emploie pour désigner l'être, c.-à-d. *ays*. Il est bien connu que l'arabe a éprouvé des difficultés à rendre la notion abstraite de l'être[40]. Le verbe arabe pour «être» (*kâna*) n'ayant pas le sens spécifique d'exister et nécessitant toujours la présence d'un prédicat, on a dû former des termes de remplacement à partir d'autres mots. Généralement, les philosophes et théologiens donnent la préférence à *al-wuǧûd* (τὸ εἶναι; *esse*) et à *al-mawǧûd* (τὸ ὄν; *ens*), respectivement le *maṣdar* et le participe passé de *waǧada* («trouver»), signifiant littéralement «le fait de (se) trouver» et «ce qui est trouvé». Kirmânî, par contre, dans son chapitre sur l'être, fait appel à un terme plus rare, *ays*, mot technique et artificiel tiré de *laysa* («il n'est pas»)[41] et employé par certains traducteurs d'Aristote pour rendre ἔστιν[42]. Le choix de *ays* par Kirmânî est probablement inspiré par le parallélisme avec *lays* (μὴ εἶναι / μὴ ὄν) dans le chapitre précédant. En plus, *ays* est assez souvent attesté chez Kindî[43], philosophe avec lequel Kirmânî présente une certaine parenté sur le plan du vocabulaire[44].

Cependant, nous pensons que la préférence donnée à *ays* sur son équivalent *wuǧûd* peut avoir une raison plus profonde. Il ressort des exemples accumulés par Afnan[45] que le verbe *aysa* est souvent employé à la deuxième forme (*ayyasa*), qui lui confère un sens factitif: «faire être». Kindî désigne Dieu comme étant «celui qui fait exister le tout à partir du non-être» (*al-mu'ayyis al-kull ʿan lays*) et dont «le premier acte véritable est le fait de faire exister les êtres à partir du non-être» (*al-fiʿl al-ḥaqqî al-awwal ta'yîs al-aysât ʿan lays*), un acte qui est spécifiquement désigné par le terme *ibdâʿ*[46]. De même, un passage tiré du *Šifâ'* d'Ibn Sînâ définit l'acte créateur (*ibdâʿ*) comme «l'acte de faire-être la

[40] Déjà Fârâbî a remarqué l'absence d'un terme arabe adéquat pour traduire le grec ἔστιν ou le persan *hast* (*Kitâb al-Ḥurûf*, éd. M. Mahdi, Beyrouth, 1969, 112); cf. Anawati (b) 505-519. Pour les différentes manières dont l'arabe a rendu la notion de l'être, voir Goichon (a) 15-17; Shehadi (b) 147-157; id. (a) 112-125; F. Jabre, «Εἶναι et ses dérivés dans la traduction, en arabe, des Catégories d'Aristote», *MUSJ*, 48, 1973-74, 243-268; Endress, 77-109.

[41] Shehadi (a) 119-120; Goichon (b) 14 (s.v. *aysa*). La notion de l'être peut également être exprimée par la particule assertive *inna* (d'où l'abstrait *innîya* / *annîya* dans le vocabulaire philosophique) et par le pronom personnel de la troisième personne du singulier *huwa* (d'où l'abstrait *huwîya*); cf. Shehadi (a) 118-121.

[42] Afnan, 20.

[43] Afnan, 20; Shehadi (a) 120; Endress, 104-105.

[44] Voir *infra*, p. 112, 353, 380.

[45] Afnan, 20.

[46] Kindî, *Rasâ'il*, 182-183.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

chose, après un non-être absolu» (*ta'yîs aš-šay' ba'da lays muṭlaq*)[47]. Nous pouvons conclure de ces exemples que *aysa* à la deuxième forme se réfère dans un certain nombre de cas à la création *ex nihilo*: *mu'ayyis* désigne le Créateur, *ta'yîs* l'acte créateur et *mu'ayyas* l'être créé. Nous pensons que Kirmânî avait ces significations à l'esprit lorsqu'il emploie le terme *ays* pour nier l'être à Dieu: *ays* a une connotation d'être créé. En recourant à ce terme, il insinue que tout être appartient à l'*ibdâ'*, au monde de la création, et est par conséquent étranger à la divinité.

Les néoplatoniciens n'admettent pas que l'Un s'identifie à l'être, parce que, selon eux, l'être est composé et multiple[48]. Dans un même ordre d'esprit, Kirmânî entreprend de démontrer que l'attribut de l'être, appliqué à Dieu, introduirait inévitablement la pluralité et la composition en son essence. Pour ce faire, il suit la méthode de la division, chère aux philosophes et théologiens musulmans, qui consiste à envisager les diverses possibilités découlant d'une hypothèse et à prouver l'absurdité de chacune d'elles, infirmant ainsi l'hypothèse initiale[49]. Par ce procédé, Kirmânî donne une analyse de la notion de l'être, découvre ses grandes divisions et vérifie leur applicabilité à Dieu.

Son analyse part du principe aristotélicien selon lequel l'être se divise en substances et en accidents: «Si Dieu serait un être, Il serait nécessairement soit une substance, soit un accident»[50]. Cette division (qui a ses racines dans le τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς d'Aristote: l'être se dit en premier lieu de la substance, mais recouvre également les neuf autres catégories composées d'accidents)[51], a été largement admise par la pensée musulmane[52]. Mais les conclusions que les auteurs de différentes tendances ont tirées de ce principe quant à la nature de la divinité, ont pris des formes divergentes, voire contradictoires. Ainsi, selon le théologien aš'arite Bâqillânî, les chrétiens maintiennent que Dieu est substance,

[47] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 266.12-13. Dans l'*Avicenna Latinus*, *ta'yîs* est rendu par *dare esse*.

[48] Citons, en guise d'exemple, Plotin, *Enn.*, V,3.13 et VI,9,2. Pour Ibn Sînâ, par contre, l'être possible est composé, tandis que l'être nécessaire en soi est exempt de toute pluralité (cf. *Šifâ': Ilâhîyât*, 37).

[49] La méthode de la division est également attestée chez Proclus, qui en fait un usage analogue à celui de Kirmânî. Les trois premiers chapitres du deuxième livre de la *Théologie platonicienne* en représentent une illustration caractéristique (voir l'analyse de ces chapitres dans l'édition de Saffrey et Westerink, LXXII-LXXXI).

[50] *Râḥat*, 131.11-12.

[51] Aristote, *Metaph.*, Δ,7, 1017a22-27, ζ,1, 1028a10-15.

[52] Voir, p.ex., Fârâbî, *Ğawâb*, § 11 et 13, p. 88; § 14, p. 89; Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 57-58, *Naǧât*, 200; Ġazâlî, *Maqâṣid*, 140; Iḫwân, *Rasâ'il*, I, 401, 444-445, II,457, III,233.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

puisque les êtres se partagent en substances et en accidents et que Dieu ne peut être un accident. Bâqillânî qualifie ce raisonnement d'erroné et d'incompatible avec la doctrine de l'Islam[53]. Quant à Ibn Sînâ, il suit Aristote en attribuant l'être en premier lieu à la substance, et encore de préférence à la «substance séparée non unie à un corps»[54], mais il s'éloigne de son maître antique lorsque celui-ci décrit l'être suprême, le premier moteur immobile, l'acte pur, comme une substance[55]. Pour Ibn Sînâ, Dieu ne peut être ni substance, ni accident[56], bien qu'Il demeure un être: Il est même l'être par excellence, l'être nécessaire! Ces exemples nous mènent à deux constatations: les philosophes et théologiens musulmans n'admettent pas la substantialité de Dieu; d'autre part, tout en suivant la maxime aristotélicienne selon laquelle l'être est soit substance, soit accident, ils maintiennent que Dieu est un être, position, à première vue, paradoxale. Kirmânî, et avec lui la plupart des théologiens ismaéliens, nient que Dieu soit une substance et tirent de la maxime précitée la conclusion logique que Dieu n'appartient pas à l'être.

Pour plus de clarté, il est nécessaire d'apporter quelques précisions qui feront ressortir l'originalité de la position ismaélienne. En premier lieu, nous devons prendre en considération la notion même de substance (*ǧawhar*), qui n'a pas toujours été comprise d'une manière uniforme par les différents auteurs. Lorsque la théologie chrétienne attribue à Dieu «une substance unique et trois hypostases» (*ǧawhar wâḥid ṯalâṯa aqânîm*)[57], elle prend le mot «substance» dans le sens aristotélicien général de «tout ce qui n'est pas dans un sujet d'inhésion»[58]. La polémique anti-chrétienne, menée par les théologiens aš'arites, rejette cette interprétation du terme. Pour elle, la notion de *ǧawhar* n'est pas applicable à Dieu, puisqu'elle est associée à la matière et au corps: la substance est toujours corporelle en tant que réceptacle (*maḥall*) ou substrat (*mawḍû'*) des accidents et des changements; en plus, elle est limitée dans le temps et l'espace[59].

[53] Bâqillânî, *Tamhîd*, § 132, p. 75; cf. Gimaret (a) 160.
[54] Ibn Sînâ, *Naǧât*, 208.
[55] Aristote, *Metaph.*, Λ,7, 1072a25-26; cf. Tricot (a) I, 172.
[56] Voir *infra*, p. 46-47.
[57] Bâqillânî, *Tamhîd*, § 140, p. 79; Sâwîrus b. al-Muqaffa', *Miṣbâḥ al-'Aql*, éd. R.Y. Ebied et M.J.L. Young (CSCO 365/Ar. 32), Louvain, 1975, 3-7; cf. Gimaret (a) 160. Pour la signification des termes *ǧawhar* (substance) et *uqnûm / aqânîm* (hypostase) en théologie arabe chrétienne, voir Platti, 80-87.
[58] Aristote, *Categ.*, 5, 2all-13, 3a7-9; cf; Ibn Sînâ, *Ḥudûd*, § 15, p. 23-24.
[59] Gimaret (a) 160-161; Wensinck, 209; Gardet et Anawati, 66, 155. Pour ces mêmes raisons, Dieu n'est ni substance ni accident selon le crédo sunnite *Fiqh Akbar* II (cf. Wensinck, 190), la théologie mu'tazilite (cf. Aš'arî, *Maqâlât*, 155-156) et le philosophe al-Kindî (cf. Netton (a) 53). Par contre, Ibn Karrâm et les Karramites, un groupe d'opposition

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

De même, la littérature scientifique arabe emploie le terme *ǧawhar* pour désigner la matière ou le corps[60].

Cependant, ce n'est pas à cet emploi de *ǧawhar* que se réfère Kirmânî: «Si Dieu est une substance, Il doit nécessairement être soit un corps soit un non-corps»[61]. En d'autres termes, la substance se divise, selon Kirmânî, en êtres corporels et en êtres spirituels. Cette conception de la substance, qui se situe dans la tradition aristotélicienne[62], est celle qui est généralement défendue par la *falsafa*[63], bien que cette dernière fasse un usage ambigu du terme *ǧawhar*. Ainsi, la substance se réfère chez Ibn Sînâ à tout être qui ne se trouve pas dans un sujet d'inhésion: elle s'applique tout aussi bien aux êtres corporels qu'aux êtres spirituels, libres de toute corporéité; l'être se dit par priorité des substances et les substances non-corporelles possèdent le degré le plus élevé d'être[64]. Et pourtant, Ibn Sînâ insiste sur le fait que Dieu, qui représente l'être par excellence, ne peut être qualifié de substance[65]. On sent chez lui l'hésitation entre les conséquences découlant de sa définition aristotélicienne de la substance (selon laquelle Dieu devrait être une substance) et des considérations d'une autre nature qui lui interdisent d'attribuer la substance à Dieu. D'ailleurs, il défend des positions divergentes d'un ouvrage à l'autre. Dans le *Kitâb al-Ḥudûd*, il maintient que le premier principe peut être dit substance en plusieurs sens[66] et dans le *Šifâ'* il compte la substance parmi les attributs divins qui expriment une négation (la négation du fait d'être dans un sujet)[67]. Le *Dâneš-Nâmeh* et les *Išârât*, par contre, nient explicitement que Dieu soit substance, en s'appuyant

anti-aš'arite qui fut surtout actif dans la région de Nišâpûr au 9e et 10e siècles, voient en Dieu une substance: ils Lui attribuent un corps (*ǧism*) qui fonctionne comme substrat (*maḥall*) pour recevoir les accidents (= les attributs); cf. Allard, 322, 325.

[60] Un certain nombre de références ont été accumulées par Kraus (a) 170 n. 4, qui voit dans cette conception «matérialiste» de la substance une influence stoïcisante. Ajoutons que Daiber (a) 66-67, mentionne le cas de Jacques d'Edesse qui, dans son *Livre des Trésors*, emploie le mot «corps» comme synonyme de substance. Caractéristiques à ce sujet sont également les divergences, au sein de l'école mu'tazilite, concernant la signification du terme *ǧawhar* (cf. Aš'arî, *Maqâlât*, 307-312). Notons encore que *ǧawhar* peut désigner l'atome (cf. S. Pinès, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936, 3-4).

[61] *Râḥat*, 131.12-13.

[62] Pour Aristote, la substance peut être dite de la forme, de la matière et de leur composé (*Metaph.*, H,2, 1043a27-28; voir également Λ,1 et Δ,8, ainsi que le commentaire de Tricot (a) 22-23 n. 2).

[63] Fârâbî, *Ǧawâb*, § 33, p. 99 (distinction entre *ǧawhar hayûlânî* et *ǧawhar ṣûrî*); Ibn Sînâ, *Naǧât*, 208, *Šifâ': Ilâhîyât*, 60, *'Išq*, 5-7.

[64] Ibn Sînâ, *Naǧât*, 208.

[65] Fârâbî, par contre, n'hésite pas à appeler Dieu *ǧawhar* (voir, p.ex. *Ârâ'*, I,1-2, p. 56-62).

[66] Ibn Sînâ, *Ḥudûd*, § 15, p. 24; cf. Goichon (a) 124-125.

[67] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 367.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sur une double argumentation. D'une part, la substance est considérée comme un genre (*ǧins*) — le genre de ce qui est substance — et ne peut de ce fait être appliquée à Dieu: n'ayant rien en commun avec les autres êtres, Il ne peut appartenir à un genre[68]. D'autre part, la substance n'est pas attribuable à l'Etre Nécessaire (dont la quiddité est l'existence) vu le fait qu'elle suppose une distinction entre quiddité et existence (l'existence n'étant pas nécessairement impliquée par l'essence de la substance)[69]. Nous voyons donc qu'Ibn Sînâ rejoint les théologiens aš'arites en dénuant Dieu de l'attribut de la substance, bien que les deux partis opèrent sur des bases différentes. Tandis que ces derniers se fondent sur une conception «matérialiste» de la substance, Ibn Sînâ part des caractéristiques qu'il attribue à l'Etre Nécessaire: Il ne peut appartenir à un genre et son existence est incluse dans sa quiddité. Malgré que théologiens et philosophes admettent le principe que l'être se divise en substances et en accidents, alors que Dieu ne peut être ni substance ni accident, aucun d'eux ne conclut au non-être de Dieu: au contraire, ils caractérisent Dieu comme l'être par excellence. La solution à ce paradoxe réside dans le fait que les auteurs en question considèrent l'être comme une notion équivoque: pour eux, l'être divin est d'une nature différente de l'être créé. Ainsi, Bâqillânî affirme dans sa controverse avec les chrétiens, que la division de l'être en substances et en accidents n'est valable que pour les êtres créés. Dieu, par contre, est un être (*mawǧûd*) d'une nature différente de celle des autres êtres, puisqu'Il n'est ni substance, ni accident[70]. Ibn Sînâ en vient à la même conclusion: l'être possible est composé de substances et d'accidents; l'Etre Nécessaire, par contre, échappe à ces catégories. La maxime aristotélicienne a été transformée par les penseurs musulmans, pour les raisons que nous venons d'évoquer, en *omne quod est, **excepto Deo glorioso**, est substantia vel accidens*[71].

[68] Ibn Sînâ, *Dâneš: Ilâhîyât*, § 25, p. 77-79, *Šifâ': Ilâhîyât*, 348-349, *Išârât*, 145.

[69] Ibn Sînâ, *Dâneš: Ilâhîyât*, § 25, p. 77-79. Pour l'interprétation de cette argumentation assez serrée, nous renvoyons à l'excellent commentaire de Morewedge (a) 224.

[70] Bâqillânî, *Tamhîd*, § 136, p. 77 (cf. Gimaret (a) 160); Iḫwân, *Rasâ'il*, I, 444.18-445.1: «toute chose existante, sauf le Créateur, est soit substance, soit accident». La position de Bâqillânî est diamétralement opposée à celle du théologien chrétien Yaḥyâ b. ʿAdî, pour qui «la substance et l'accident sont deux choses contradictoires (*muṭanâqiḍân*) et aucun être existant peut être ni substance ni accident, s'il appartient vraiment aux êtres existants (*mawǧûdât*); pas même Dieu, puisqu'Il existe, et existe même avant toute chose. De ce fait, Il est d'ailleurs la Substance par excellence, puisqu'Il ne peut d'aucune façon être dans un sujet» (Platti, 86).

[71] *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis collectus a Mahometh, discipulo Alquindi philosophi*, éd. A. Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Jaʿqûb ben Isḥâq al-Kindî* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters II,5), Münster, 1897, 57, qui n'est autre que la traduction du texte des Iḫwân cité ci-dessus, note 70.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mais cette formule altérée devient inadmissible pour les ismaéliens. Kirmânî rejette catégoriquement cette analogie de l'être: Dieu n'est ni substance, ni accident; par conséquent, Il n'est pas un être.

La négation de la substance à Dieu s'explique également par l'influence du néoplatonisme sur la conception ismaélienne de la divinité. Le célèbre passage de la *République* de Platon où le Bien est dit ἐπέκεινα τῆς οὐσίας[72], a inspiré maintes spéculations dans le platonisme, tant païen que chrétien[73]. Plotin refuse d'appeler l'Un une οὐσία, parce que celle-ci suppose un individu, un être déterminé[74]. Bien entendu, le terme οὐσία chez Plotin doit être compris dans son sens platonicien[75], plutôt que dans le sens aristotélicien de substance, en tant que première des dix catégories[76]. Mais l'arabe, tout comme le grec, rend ces notions par le même terme: *ǧawhar* / οὐσία. Ainsi, les textes des *Plotiniana Arabica* qui placent l'Un au-delà du *ǧawhar*, peuvent aisément être lus comme se référant à la substance d'Aristote, qui, avec les accidents, constitue l'être[77].

Si Dieu serait substance, poursuit Kirmânî, Il devrait nécessairement être soit un corps, soit un non-corps. Aucune de ces deux possibilités ne peut cependant être retenue. En premier lieu, Dieu ne pourrait être un corps, parce que tout corps est composé et, par conséquent, dépend de ce qui le précède dans l'existence[78]. Malgré les versets anthropomorphistes

[72] Platon, *Resp.*, VI, 509b.

[73] Les principales références ont été réunies par J. Whittaker, Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, *Vigiliae Christianae*, 23, 1969, 91-104.

[74] Plotin, *Enn.*, V,5,6.5-6: «Il est donc nécessaire que l'Un soit sans forme. Etant sans forme, il n'est pas essence; car l'essence doit être un individu, donc un être déterminé» (trad. Bréhier). Le Bien est πρώτη ἐνέργεια ἄνευ οὐσίας (*Enn.*, VI,8,20.9-10); la οὐσία, tout comme la νόησις, ne fait son apparition qu'avec l'actualisation de l'Intellect (cf. Bussanich, 227).

[75] Kremer, 162 n. 8; P. Hadot, *Plotin. Traité 38*, Paris, 1988, 280.

[76] La substance aristotélicienne, ainsi que les neuf autres catégories, sont confinées dans le système de Plotin aux réalités sensibles (cf. *Enn.* VI,1,1).

[77] *Ep. Sc. Div.*, 175.13 / § 118, p. 321 (l'Un est *fawqa l-ǧawhar*); l'expression de Plotin, *Enn.*, V,5,11.10-11: τὸ δὲ πρῶτον ἀρχὴ τοῦ εἶναι καὶ κυριώτερον αὖ τῆς οὐσίας, est paraphrasée par *wa huwa aʿlâ wa ašraf min al-ǧawhar li-annahu mubdiʿ al-ǧawhar* (*Ep. Sc. Div.*, 182.6-7 / § 212, p. 375).

[78] *Râḥat*, 131. Le souci de ramener chaque pluralité à un principe unique, libre de toute composition, est une des inspirations majeures de la philosophie néoplatonicienne (cf. Kremer, 194 n. 216). Cette réduction est clairement exprimée par Kirmânî, *Râḥat*, 131.14: *yakûn kull mutakaṯṯir masbûqan muta'awwalan ʿalayhi* et *Râḥat*, 133.8: *(huwa) lladî laysa bi-mutakaṯṯir mutaqaddiman ʿala l-mutakaṯṯir*. Les arguments employés par Kirmânî pour démontrer la non-corporéité de Dieu, se retrouvent également chez Fârâbî, *Ârâ'*, I,4, p. 68 et Ibn Sînâ, *Išârât*, 144.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

du Coran, selon lesquels Dieu est assis sur le trône et possède mains, yeux, oreilles, etc., la plupart des courants théologiques et philosophiques en Islam on rejeté la corporéité de Dieu, tout en proposant une interprétation allégorique ou métaphorique des versets en question[79]. Un large consensus existant en cette matière, Kirmânî n'a pas éprouvé le besoin d'en poursuivre le développement dans le *Râḥat al-ʿAql*. Il renvoie le lecteur à sa *Risâla al-Wâʿiẓa*[80], traité de polémique écrit contre un certain al-Aḫram, qui défendait des thèses probablement ultra-chiites[81]. Al-Aḫram aurait prétendu que Dieu n'est pas un esprit (*rûḥ*) mais un «être corporel» (*šaḫṣ*) et que sa corporéité est indiquée par son nom Allâh, dont l'*alif* ressemble à la longueur, le *lâm* à la largeur et le *hâ'* à la profondeur[82]. Après avoir condamné, avec un dédain plein d'ironie, le procédé qui croit pouvoir établir les caractéristiques d'une chose à partir de la forme des lettres du mot qui l'indique[83], Kirmânî s'applique à prouver avec des arguments philosophiques l'impossibilité que Dieu soit un corps. Son raisonnement comporte différentes étapes. Tout d'abord, Dieu ne peut être *šaḫṣ* puisqu'Il n'est pas un corps[84]. Cette affirmation prend le mot *šaḫṣ* en un sens que l'on rencontre chez certains théologiens, c.-à-d. «en un sens essentiellement matériel, visuel, qui est le sens premier du mot: c'est la silhouette d'un objet, sa forme se dessinant, se profilant sur l'horizon»[85]. Al-Aḫram se situe manifestement dans cette

[79] Daiber (a) 140-142. Cependant, les hérésiographes mentionnent les noms d'anthropomorphistes notoires (dont le plus connu est sans doute le chiite Hišâm b. al-Ḥakam) qui prenaient le Coran à la lettre et se représentaient Dieu comme un corps, possédant trois dimensions et ayant la forme humaine (Daiber (a) 138-139). L'anthropomorphisme semble avoir eu un certain succès en milieu ultra-chiite. En témoigne la doctrine de Muġîra b. Saʿîd, qui prétendait que Dieu est un homme de lumière, portant sur la tête une couronne de lumière (cf. Tucker, 39-40).

[80] *Râḥat*, 136-137.

[81] Voir *supra*, p. 7.

[82] *Wâʿiẓa*, 139. Une doctrine analogue a été défendue par Muġîra b. Saʿîd (cf. Tucker, 40; Halm (b) 90-91). Selon le témoignage d'Aš'arî, *Maqâlât*, 6-7, Muġîra y aurait ajouté une note scabreuse en déclarant que l'*alif* se réfère à la jambe courbée de Dieu et le *hâ'* à son pénis en érection.

[83] Voir, cependant, *infra*, p. 127, où Kirmânî n'hésite pas à employer des méthodes analogues! D'ailleurs, toute sa conception du langage est basée sur la supposition qu'il existe une correspondance directe et matérielle entre le mot et la réalité désignée (voir *infra*, p. 70-74).

[84] *Wâʿiẓa*, 139.

[85] Gimaret (a) 158 (avec quelques références). Pour cette raison, les chrétiens préfèrent employer le terme *uqnûm* (pluriel *aqânîm*), emprunté au syriaque, plutôt que *šaḫṣ*, pour désigner les personnes de la Trinité. Ainsi ʿAmmâr al-Baṣrî: *aš-šaḫṣ ʿindanâ kull ǧism maḥdûd* (cité par Gimaret (a) 158 n. 33).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

même tradition lorsqu'il oppose *rûḥ* à *šaḫṣ*: dire de Dieu qu'Il est *šaḫṣ* revient à Lui attribuer un corps[86].

Dieu ne pourrait être un corps, poursuit Kirmânî, parce que le corps subit les influences d'autres corps et est, par conséquent, sujet à des transformations et à des altérations. Tout être répondant à ces caractéristiques est nécessairement produit (*muḥdaṯ*)[87]. Kirmânî en vient alors à analyser la notion du corps. Chaque corps est composé de matière et de forme, la matière figurant comme le substrat porteur (*ḥâmil*) et la forme comme l'objet porté (*maḥmûl*). Cette distinction est propre à chaque être ayant une structure hylémorphique: la matière porte la forme et la forme est portée dans la matière. La particularisation (*iḫtiṣâṣ*) de chacune des composantes du corps suppose l'existence d'un agent particularisateur (*al-muḫaṣṣiṣ al-fâʿil*)[88], qui précède ces composantes. Dieu, par contre, ne peut être précédé par quoi que ce soit et ne peut donc être un corps[89]. En d'autres termes, le fait que chaque composante du corps possède ses traits distinctifs par lesquels elle se distingue de l'autre, est dû à l'action d'un agent extérieur, qui le précède dans l'existence. Cet argument, dont Kirmânî usera encore à maintes reprises, est une variante — appliquée dans le cas présent à l'hylémorphisme d'Aristote — d'une preuve assez répandue en théologie musulmane, où elle vise à démontrer l'existence de Dieu en faisant appel au concept de la particularisation. D'une manière générale, les preuves par la particularisation expliquent la réalisation dans l'univers d'une des possibilités parmi tant d'autres, par le choix opéré par un agent particularisateur[90]. Certains théologiens aš'arites (comme Baġdâdî, Ǧuwaynî, Îǧî etc.) donnent une argumentation par la particularisation pour prouver la non-corporéité de Dieu. Chaque corps a des dimensions particulières, occupe une place particulière et possède des qualités particulières, ce qui exige l'existence d'un agent particularisateur qui donne aux corps leurs dimensions, places et qualités et qui ne peut être lui-même un corps[91]. Ce type d'argument semble avoir été spécialement apprécié dans l'école aš'arite qui, contrairement aux mu'tazilites et aux philosophes péripatéticiens, attribue les

[86] *Wâʿiẓa*, 139. En philosophie *šaḫṣ* désigne l'individu (ἄτομον), l'essence individualisée. Le terme n'est pas applicable à Dieu selon Ibn Sînâ, puisqu'il implique l'espèce; cf. Goichon (b) 156; Afnan, 137.

[87] *Wâʿiẓa*, 139.

[88] *Wâʿiẓa*, 139.27.

[89] *Wâʿiẓa*, 140.

[90] Davidson (a) 159-161, cite des exemples empruntés à Mâturîdî, Bâqillânî et Baġdâdî (ce dernier emploie explicitement le terme *muḫaṣṣiṣ*).

[91] Davidson (a) 172-179.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

caractéristiques, la composition et les changements de l'univers à l'action d'un agent extérieur plutôt qu'aux lois intrinsèques de la nature[92]. Il est remarquable que Kirmânî adopte précisément ce principe pour expliquer l'hylémorphisme aristotélicien! En plus, la preuve par la particularisation lui sert uniquement à démontrer la non-corporéité de Dieu. En aucun cas elle ne peut figurer comme une preuve de l'existence de Dieu, l'agent particularisateur n'étant pas Dieu mais l'Intellect, voire même une Intelligence inférieure[93].

Une fois établi que Dieu n'est pas un corps, Kirmânî démontre qu'Il ne pourrait pas non plus être dans un corps. Pour ce faire, il fait à nouveau appel à la méthode de la division. Si Dieu se trouverait dans un corps, il devrait soit y avoir une correspondance (*munâsaba*) entre Lui et ce corps, soit aucune correspondance. L'absence de toute correspondance implique une opposition: «il est dans la nature de ce qui ne correspond pas à une autre chose d'être en opposition avec elle»[94]; or, deux réalités opposées ne peuvent être tenues ensemble que par une troisième qui leur est antérieure[95]. Si Dieu serait différent du corps dans lequel Il se trouve, Il aurait besoin d'un protecteur (*ḥâfiẓ*) pour le maintenir dans l'existence[96]. Supposons, par contre, qu'il y ait une correspondance entre Dieu et le corps dans lequel Il se trouve. En ce cas, cette correspondance pourrait se situer à trois niveaux: au niveau de la forme, de la matière ou des deux ensemble. La dernière possibilité est exclue puisque Dieu serait alors un corps, éventualité qui a déjà été réfutée. Si la correspondance existerait au niveau de la forme, elle serait soit totale (*fî kull al-wuǧûh*), soit partielle (*fî baʿḍ al-wuǧûh*). Dans le second cas, une distinction demeure entre Dieu et le corps; chacun possède alors sa spécificité, sa particularité par laquelle il se distingue de l'autre. Cette particularité exige à son tour l'existence d'un agent particularisateur[97]. Si la correspondance serait totale, Dieu deviendrait identique à la forme. Mais nous avons vu que la forme, contrairement à la matière, possède la particularité d'être portée, reçue dans la matière, ce qui implique à nouveau l'existence d'un agent particularisateur. Dieu, par conséquent, ne peut

[92] Ǧuwaynî, *Kitâb aš-Šâmil*, éd. ʿA.S. an-Naššâr e.a., Alexandrie, 1969, 272; Bâqillânî, *Tamhîd*, § 39-42, p. 23-24.

[93] Voir *infra*, p. 264-270.

[94] *Wâʿiẓa*, 140.8.

[95] Nous avons rencontré le même argument dans le chapitre sur l'impossibilité du non-être de Dieu (cf. *supra*, p. 39-40).

[96] *Wâʿiẓa*, 140.

[97] *Wâʿiẓa*, 140.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

être forme[98]. Le même raisonnement est valable pour la correspondance au niveau de la matière. Dieu ne peut donc être dans un corps[99].

Tout comme Dieu ne peut être corporel, Il ne pourrait être incorporel. En effet, les substances incorporelles sont soit en acte, comme les Intelligences, soit en puissance, comme les âmes[100]. Il est évident que Dieu ne peut être en puissance, puisque tout être en puissance a besoin d'un agent qui le fait passer à l'acte et qui le précède dans l'existence[101]. Mais contrairement à Aristote et aux *falâsifa*, Kirmânî n'admet pas non plus que Dieu soit en acte: s'Il serait en acte, Il devrait soit agir sur autre chose, soit sur soi-même. La première possibilité introduit une imperfection dans l'action divine (elle aurait besoin d'autre chose pour parfaire son acte), ruine son indépendance absolue et suppose l'existence d'une entité qui le précède[102]. La seconde alternative (Dieu agit sur soi-même) est tout aussi intenable, puisqu'elle amène une pluralité dans l'essence divine[103]. Nous aurons encore à revenir sur ce dernier point dans notre exposé concernant l'Intellect[104].

N'étant ni corporel ni incorporel, Dieu ne peut être une substance: «si Dieu est considéré comme étant une substance, Il ne peut échapper à ces divisions, alors qu'en fait Il est dénué de tout besoin et de toute pluralité qui sont inhérents à la substance. Par conséquent, il est absurde qu'Il soit une substance»[105].

Que Dieu ne peut être un accident est une évidence qui ne demande pas de longues démonstrations, car elle découle de la définition même de

[98] Voir *infra*, p. 56-58.

[99] *Wâʿiẓa*, 141.

[100] *Râḥat*, 131. De même chez Ibn Sînâ les substances séparées, ne faisant pas partie du corps, se divisent en substances qui entretiennent encore une relation avec les corps (c.-à-d. les âmes) et les substances exemptes de matière à tout point de vue (c.-à-d. les Intelligences); cf. Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 60. Les quiddités complètement dépourvues de matière sont les Intelligences actives (*al-ʿuqûl al-faʿʿâla*) (Ibn Sînâ, *Ḥudûd*, § 3, p. 13), tandis que les âmes sont des intelligences en puissance (Ibn Sînâ, *Naǧât*, 192-193).

[101] *Râḥat*, 131. L'actualité est antérieure à la puissance, puisque «d'un être en puissance un être en acte est toujours engendré par un autre être en acte» (Aristote, *Metaph.*, Θ,8, 1049b24-25); cf. Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 184.

[102] *Râḥat*, 132.

[103] *Râḥat*, 132.

[104] Voir *infra*, p. 125-127.

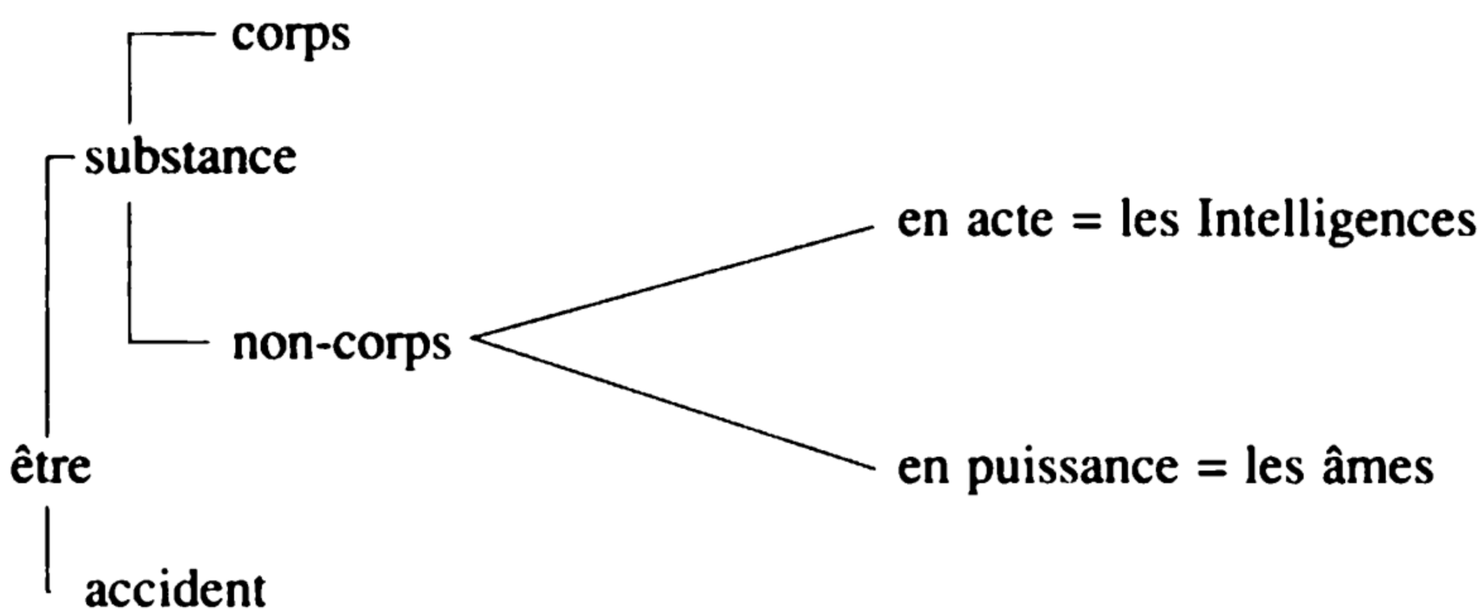
[105] *Râḥat*, 132.8-9. D'une manière analogue, Proclus démontre l'impossibilité que le premier principe soit un être corporel ou un être incorporel (*Th.Pl.*, II,2, p. 16.22-p. 22.3).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

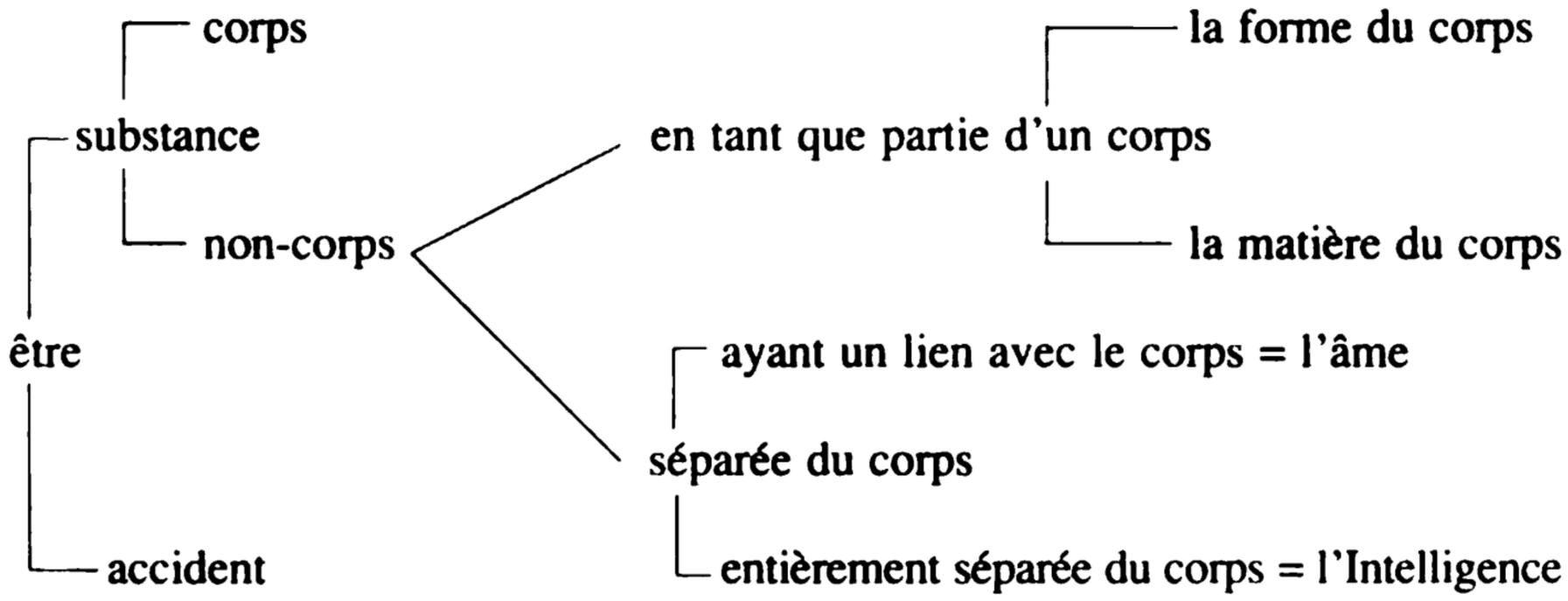
l'accident: «l'existence de l'accident repose sur l'existence de ce qui le précède, c.-à-d. la substance par laquelle il peut exister»[106].

Reste à Kirmânî de tirer ses conclusions: «puisqu'il est nécessaire que l'être soit substance ou accident et qu'il est absurde que Dieu le Très-Haut soit substance ou accident, il est, compte tenu de l'absurdité qu'Il soit substance ou accident, du même coup absurde qu'Il soit un être. Par conséquent, il est absurde qu'Il soit un être»[107].

Arrivé à ce point de notre analyse, il s'avère utile de récapituler la division de l'être que nous avons rencontrée chez Kirmânî:



Il est important de noter que cette même division, de bonne tradition aristotélicienne, se retrouve, à quelques détails près, chez Ibn Sînâ[108]:



[106] *Râḥat*, 132.10-11. L'accident est ce qui ne peut exister par soi-même, mais seulement dans une substance, c.-à-d. dans un sujet d'inhésion (Ibn Sînâ, *Ḥudûd*, § 16, p. 25). Pour cette raison Dieu ne peut être un accident.

[107] *Râḥat*, 132.12-15.

[108] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 60. Par contre, la division de la substance est toute autre dans les *Rasâ'il Iḫwân aṣ-Ṣafâ'* (voir le schéma dans Afnan, 58).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mais la ressemblance, frappante à première vue, n'est en réalité que superficielle, car les conclusions que les deux auteurs en tirent, sont bien divergentes. Pour Kirmânî, la divinité ne peut être rattachée à aucune des composantes de l'être; par conséquent, il est illégitime d'attribuer l'être à Dieu. Ibn Sînâ, par contre, tout en maintenant une différence fondamentale entre Dieu et les créatures, rapproche Dieu des substances incorporelles entièrement séparées du corps (Il est effectivement Intellect); malgré certains scrupules à appeler Dieu une substance, il le maintient non moins dans la catégorie de l'être, le situant même dans celle de l'être par excellence, l'Etre Nécessaire. Pour autant que l'Etre Nécessaire ne soit (du moins selon certains textes d'Ibn Sînâ) ni substance ni accident, tout en appartenant encore à l'être, l'avicennisme suppose une analogie de l'être qui serait inconcevable pour un ismaélien.

Kirmânî confirme ce refus de toute analogie de l'être par un dernier argument qu'il invoque en faveur de sa thèse que Dieu se situe en dehors de l'être. La substance est un être, sans toutefois être un accident et l'accident est un être, sans être une substance: substances et accidents appartiennent à l'être et sont des espèces (*anwâ'*) à l'intérieur du genre (*ǧins*) de l'être. Si Dieu serait un être, sans toutefois être ni substance ni accident, Il constituerait nécessairement une troisième espèce au sein du genre «être»[109]. Ceci est exclu, puisque Dieu ne peut être une espèce. Toutes les espèces d'un même genre ont des points en commun par lesquels elles participent (*mušâraka*) à leur genre, mais elles sont également différentes (*mubâyana*) les unes des autres, grâce aux particularités qui les différencient en tant qu'espèces. L'essence de tout ce qui constitue une espèce est donc composée, contenant, d'une part, ce qui est commun à toutes les espèces du genre et, d'autre part, ce par quoi l'espèce en question se différencie des autres. Le principe selon lequel une pluralité est nécessairement précédée par une unité, mène à la conclusion que Dieu «est élevé au-dessus de toute appartenance à une espèce, qui exige l'existence de ce par quoi son essence est ce qu'elle est»[110].

Le lecteur aura sans doute remarqué que Kirmânî ne nie pas explicitement que Dieu s'identifie au genre de l'être, mais uniquement à l'espèce. Peut-on en conclure que pour lui Dieu n'est pas un *ens* (en tant qu'espèce dans le genre), mais qu'Il représente l'*esse* (en tant que genre)? En aucun cas! Kirmânî objecterait certainement qu'appliquer le genre «être» à Dieu serait contraire à sa transcendance (les espèces participant au genre,

[109] *Râḥat*, 132.
[110] *Râḥat*, 133.11.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

elles ont des points communs avec lui) et à son unité (le genre se divise en de multiples espèces). Pour ces mêmes raisons, Plotin[111] nie que l'Un soit un genre, divisible en espèces[112]. Ibn Sînâ suit son exemple[113], mais il s'éloigne de Kirmânî, lorsque ce dernier appelle l'être un genre, ayant la substance et l'accident comme espèces. Pour Ibn Sînâ, la division de l'être ressemble à la division d'un genre en espèces, sans toutefois être identique à elle[114]; l'être ne peut être considéré comme un genre, parce que l'être est une notion équivoque, applicable à des réalités de nature différente[115]. En d'autres termes, l'avicennisme admet l'analogie de l'être. Pour lui, l'être est une notion équivoque[116], tandis que pour les

[111] Et, avant lui, Albinus, *Didasc.*, X, p. 23: Dieu n'est ni genre, ni espèce, ni différence spécifique. Pour les problèmes concernant l'auteur du *Didascalicus* (Albinus ou Alcinoos?), nous référons à l'introduction de l'édition de Whittaker, VII-XIII. Puisque la question reste débattue, nous continuerons, pour des raisons pratiques, à nommer l'auteur Albinus, nom sous lequel il est généralement connu dans la littérature secondaire.

[112] Plotin, *Enn.*, V,5,13, VI,2,3 (l'Un est au-delà de l'être, puisqu'Il ne peut être compté parmi les genres), VI,2,9 (l'Un ne peut être un genre puisqu'Il n'a rien en commun avec les autres et est exempt de toute division et distinction).

[113] La division de l'être en être nécessaire par soi et être nécessaire par autrui (= être possible) ne peut être conçue comme la division d'un genre en espèces par les différences, l'être nécessaire par soi n'ayant rien en commun avec les êtres possibles (Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 43-46). Pour cette raison, Dieu n'est ni genre ni espèce (Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 347-349, *Naǧât*, 229-230, 251, *Dâneš: Ilâhîyât*, § 25, p. 77-79, *Išârât*, 144-146; Ps.-Fârâbî, *'Uyûn*, § 5, p. 57; Kindî, *Rasâ'il*, 153, 160-161). D'ailleurs, la définition du genre et de l'espèce indique clairement que ces catégories sont applicables à plusieurs entités: «le genre est ce qui se dit de plusieurs qui sont d'espèces différentes, répondant à la question: qu'est ce que c'est?» (Ibn Sînâ, *Naǧât*, 8.20); «l'espèce est l'universel essentiel qui se dit de plusieurs, répondant à la question: qu'est-ce que c'est?» (*Naǧât*, 9.11).

[114] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 13; Ġazâlî, *Maqâṣid*, 140.22-23: «l'être se divise en substance et accident (...), ce qui ressemble à la division par les différences et les espèces».

[115] L'être comprend l'être nécessaire et l'être possible, qui n'ont en commun que le nom de l'être; par conséquent, l'être ne peut être un genre; cf. Ibn Sînâ, *Dâneš: Ilâhîyât*, § 3, p. 8-9, § 25, p. 78.10: «le concept existence ne s'applique pas de façon égale, mais par priorité et postériorité; il ne s'applique pas comme concept de genre» (trad. Achena), *Išârât*, 144-146.

[116] Ainsi, l'être nécessaire peut se dire «par homonymie» (*bi l-ištirâk*) de l'Etre nécessaire par soi (= Dieu) et de l'être nécessaire par autrui (= l'être créé) (Ibn Sînâ, *Naǧât*, 234); cf. Goichon (a) 178; id. (b) 159-160 (s.v. *ištirâk*). Sur l'analogie de l'être dans l'avicennisme, voir Netton (a) 159; Naṣr (a) 197; G. Verbeke, «Le statut de la métaphysique», dans S. van Riet (éd.), *Avicenna Latinus. Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*. I-IV, Louvain/Leyde, 1977, 67*; E. Gilson, «Avicenne et le point de départ de Duns Scot», *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 2, 1927, 110-111. Une certaine analogie de l'être est déjà présente chez Fârâbî, où elle apparaît à l'occasion de la division de l'être en substance et accident: l'être est par priorité substance et par postériorité accident (Fârâbî, *Ǧawâb*, § 11-13, p. 88; cf. H.A. Wolfson, «The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides», *Harvard Theol. Rev.*, 31, 1938, 153). Toute analogie de l'être suppose en effet une conception équivoque de l'être: l'être peut se dire aussi

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ismaéliens elle est une notion univoque qui ne peut se dire de Dieu, mais est limitée à l'ordre de la création. Au sein de cet ordre, l'être peut se concevoir comme un genre contenant différentes espèces[117].

Une fois le fait établi que Dieu ne peut appartenir à l'être pour deux raisons fondamentales (Il n'est pas composé et possède l'autarcie absolue), Kirmânî en déduit un certain nombre d'autres négations. Ainsi, n'étant pas un corps, Dieu ne peut s'identifier à la forme, ni à la matière; étant seul, Il n'a ni contraire ni égal; ne pouvant être analysé par la pensée, Il demeure inconnaissable; étant inconnu et inconnaissable, on ne peut Lui accorder d'attributs; la nature de son essence est telle que le langage humain ne permet pas d'en parler. Nous allons maintenant examiner une à une toutes ces négations.

(c) Dieu n'est ni forme, ni matière

Dans la *Risâla al-Wâʿiẓa* Kirmânî avait démontré, en faisant appel au principe de l'*iḫtiṣâṣ*, que Dieu n'est ni un corps, ni une des composantes d'un corps[118]. Le *Râḥat*, en son quatrième «carrefour» de la deuxième «muraille», reprend brièvement cette question, mais sous un angle différent[119]. La structure hylémorphique du corps implique que chacune de ses composantes est liée à l'autre, ayant besoin de son partenaire pour se maintenir dans l'existence. Ainsi, la forme n'est forme que grâce à la matière dont elle est la forme, et la matière dépend de la forme dont elle reçoit les actions[120]. Cette dépendance mutuelle suppose l'existence d'un principe commun antécédent. Dieu ne peut donc être ni forme (*ṣûra*), ni

bien de Dieu que des êtres créés (cf. J. Barion, «Über die Bedeutung der Analogie für die Metaphysik», *Philosophisches Jahrbuch*, 49, 1936, 38-39). En un ouvrage probablement de tendance ismaélienne, le *Kitâb al-Muṣâraʿa* (éd. S.M. Muḫtar, Le Caire, 1976), Šahrastânî attaque la notion avicennienne de l'être et s'insurge en particulier contre le fait qu'Ibn Sînâ attribue, par analogie, l'être à Dieu. Ses arguments se rapprochent de ceux que nous avons relevés chez Kirmânî; cf. Madelung (b) 252-253.

[117] Plotin n'est pas très clair en cette matière: en maints endroits il appelle l'être un genre (p.ex. *Enn.*, VI,2,7.16: «l'être est donc un genre qui a plusieurs espèces», VI,2,8); ailleurs, il semble insinuer que l'être peut se comparer à un genre (*Enn.*, V,9,6; cf. *Ep. Sc. Div.*, 169.3-4 / § 21, p. 419), tandis que certains passages rejettent explicitement que l'être soit un genre, chaque être ayant sa propre manière d'être (*Enn.*, VI,2,9, VI,2,5.18-22: l'âme «est» d'une manière différente que la pierre). Pour Aristote, l'être et l'un sont situés en dehors du genre parce que l'un et l'être appartiennent à chaque différence spécifique d'un genre: la différence participerait alors à son genre, ce qui est inadmissible (*Metaph.*, B,3, 998b17-28, avec le commentaire de Tricot (a) 140-141 n. 2, K,1, 1059b27-33, *Topica*, IV,1, 121a10-19).

[118] Voir *supra*, p. 49-52.

[119] *Râḥat*, 139-140.

[120] Matière et forme ne peuvent être séparées dans une structure hylémorphique (cf. Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 80).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

matière (*mâdda*), ni un composé des deux (ce qui amènerait d'ailleurs de la pluralité en son essence). Il ne peut agir sur une matière coexistante avec Lui, puisque cela impliquerait une imperfection dans l'action divine, qui aurait besoin de cette matière pour se perfectionner[121].

Le même raisonnement se retrouve presque littéralement chez Fârâbî[122], bien qu'il interprète le principe qui veut que la forme soit toujours dans une matière (*aṣ-ṣûra lâ yumkin an takûn illâ fî mâdda*)[123] d'une manière restrictive, en ce sens qu'il n'admet aucune forme privée de matière. Fârâbî limite donc la forme aux êtres possédant une structure hylémorphique (c.-à-d. au monde de la génération et de la corruption), tandis que les Intelligences séparées, dénuées de matière, n'ont pas de forme et que les corps célestes, en tant qu'êtres intermédiaires, présentent pour ainsi dire une quasi-forme[124]. Kirmânî, par contre, admet certes que la forme est inséparable de la matière au sein d'une structure hylémorphique, mais, tout comme Plotin et Ibn Sînâ, il attribue la forme également aux Intelligences en acte, libres de toute matière[125]. Cependant, Dieu n'étant pas une Intelligence séparée pour Kirmânî, il est exclu qu'Il soit une forme en cette qualité[126]. Cette conclusion est confirmée lorsque nous apprenons dans la suite de son exposé[127], que la forme apparaît en trois catégories d'êtres, dont aucune n'est applicable à Dieu: «la forme se divise en ce qui est intellectuel (*ʿaqlî*), naturel (*ṭabîʿî*) et artificiel (*ṣinâʿî*)»[128]. La forme des Intelligences séparées est multiple puisque chaque Intelligence est en son essence intellect (*ʿaql*), intelligeant (*ʿâqil*) et intelligé (*maʿqûl*)[129]; la forme des êtres naturels, c.-à-d. des êtres doués de matière, fonctionne comme moteur (*muḥarrik*), mais est mue en même temps par accident (*mutaḥarrak bi l-ʿaraḍ*)[130], tandis que la

[121] *Râḥat*, 139.

[122] Fârâbî, *Ârâʾ*, I,1, p. 58; cf. Ps.-Fârâbî, ʿUyûn, § 4, p. 57.

[123] Fârâbî, *Ârâʾ*, I,1, p. 58.3.

[124] Fârâbî, *Ârâʾ*, VII,3, p. 120; voir le commentaire de Walzer (b) 336.

[125] Ainsi p.ex. *Râḥat*, 262; cf. Ibn Sînâ, *Naǧât*, 275.13-14: «le premier causé est une intelligence pure, car il est une forme qui n'est pas en une matière, et il est la première des Intelligences séparées».

[126] La tradition aristotélicienne, par contre, caractérise Dieu comme une forme incorporelle (ἄνυλον εἶδος); voir, p.ex., le texte arabe attribué à Alexandre d'Aphrodise, *Mabâdiʾ al-Kull*, éd. ʿA. Badawî, *Arisṭû ʿinda l-ʿArab*, Le Caire, 1947, 261.9, 264.19.

[127] *Râḥat*, 139-140.

[128] *Râḥat*, 139.16-17.

[129] Précisément pour cette raison Dieu ne peut être une Intelligence; voir *infra*, p. 171-173.

[130] Voir *infra*, p. 193-194; Fârâbî, *Iḥṣâʾ al-ʿUlûm*, Le Caire, 1949, 91, définit les corps naturels comme des êtres dont l'existence n'est pas produite par l'art (*ṣinâʿa*), ni par la volonté humaine (*irâdat al-insân*): il s'agit des cieux, de la terre et des êtres qui y vivent (comme les plantes et les animaux).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

forme des êtres artificiels, produits par l'art, tient son existence d'autrui[131]. Les Intelligences possèdent les formes les plus parfaites et les plus nobles, mais Dieu reste élevé au-dessus de ces perfections[132]. Situé au-delà de l'être, Dieu transcende également la forme. Ce thème, cher à Plotin, apparaît en de nombreux passages des *Ennéades*[133]. L'être possède toujours une forme («Sein ist stets geformtes Sein»)[134] parce qu'il est limité et contenu dans une définition, tandis que l'Un, en tant que cause de la forme, se situe au-delà de la forme[135]. La possession d'une forme impliquerait une multiplicité dans l'Un et le rendrait dépendant d'une entité qui serait différente de Lui et Lui serait antérieure[136]. Une fois de plus, Kirmânî se situe nettement dans la tradition néoplatonicienne[137].

(d) Dieu n'a ni contraire, ni égal

La doctrine musulmane, dans sa lutte contre la Trinité chrétienne et le dualisme iranien, a fortement insisté sur les implications dogmatiques du *tawḥîd*. L'unité et l'unicité divines, telles qu'elles ont été révélées par le Coran, exigent que Dieu soit seul en son essence, n'ayant ni contraire, ni égal[138]. Bien que cette question fasse la quasi unanimité de toutes les tendances au sein de l'Islam, Kirmânî a jugé utile d'y consacrer un chapitre entier[139]. Il s'applique surtout à réfuter l'existence d'un contraire ou d'un adversaire (*ḍidd*) de Dieu.

[131] Aristote, *Metaph.*, Λ,3, 1070a6-7.

[132] *Râḥat*, 140.

[133] Voir les références données par Kremer, 167 n. 49.

[134] Kremer, 164.

[135] Plotin, *Enn.*, V,1,7.23-26: «l'être ne peut appartenir à l'illimité; l'être doit être fixé dans une limite déterminée et dans un état stable; cet état stable, pour les intelligibles, c'est la définition et la forme, d'où ils tirent aussi leur réalité» (trad. Bréhier), V,5,6.4-6: «il est donc nécessaire que l'Un soit sans forme (ἀνείδεον). Etant sans forme, il n'est pas essence; car l'essence doit être un individu, donc un être déterminé», V,5,11, VI,7,17.18: «ce qui produit la forme est lui-même sans forme» (τὸ δὲ μορφῶσαν ἄμορφον ἦν), VI,7,32.9: l'Un est ὑπὲρ πάσας μορφάς (cf. *Dicta Sap. Gr.*, IX, 17-21 / p. 481: Dieu est *fawqa kull ṣûra*, parce qu'Il est *al-muṣawwir al-ḥaqq*), VI,9,3.

[136] Plotin, *Enn.*, VI,7,17, VI,7,33.

[137] De même, Dieu ne peut être dit forme chez Kindî, *Rasâ'il*, 153, 160-161, ainsi que chez certains mu'tazilites (cf. Aš'arî, *Maqâlât*, 155).

[138] Le *tawḥîd* musulman trouve son expression la plus célèbre dans la Sourate 112; voir également le crédo sunnite *Fiqh Akbar* II (Wensinck, 190), les polémiques du *qâḍî* mu'tazilite 'Abd al-Ǧabbâr (cf. G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes. 'Abd al-Jabbâr et ses devanciers*, Paris, 1974, 177-209), ainsi que les développements d'Ibn Sînâ, *Išârât*, 146, *Naǧât*, 229-230.

[139] *Râḥat*, 141-143.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

L'argumentation part d'une analyse de la notion du contraire. Les contraires s'excluent mutuellement et se succèdent alternativement dans l'existence, la croissance de l'un amenant la diminution de l'autre[140]. Si Dieu aurait un contraire, celui-ci serait, avec l'existence de Dieu, actuellement absent (*mafqûd al-ʿayn*). L'absence du contraire pourrait être interprétée comme la cause de la présence de Dieu, alors que Dieu ne dépend d'aucune cause[141]. Cependant, une autre possibilité pourrait être envisagée: celle de la coexistence des deux contraires, sans qu'ils se détruisent mutuellement. Mais cette situation «contre-nature» exige, selon un principe que nous avons déjà rencontré[142], la présence d'un protecteur qui a le pouvoir de surpasser les lois de la nature: «les deux contraires ne peuvent être réunis dans l'existence que par la protection d'un protecteur (*ḥifẓ ḥâfiẓ*) et le lien d'un lieur (*rabṭ râbiṭ*), qui protège leur existence de l'extérieur»[143]. Finalement, puisque les contraires se succèdent dans l'existence, il leur faut un principe qui règle leurs alternances, afin que chacun reçoive son dû, ainsi qu'un substrat commun par rapport auquel les contraires peuvent se succéder[144]. Par conséquent, selon un principe qui remonte à Aristote[145], Dieu ne peut avoir de contraire: «ce qui possède un contraire, a une cause qui le précède et à laquelle son existence est liée»[146].

La question concernant le contraire de Dieu avait probablement pour Kirmânî une importance qui dépassait de loin celle de la stricte discussion académique. En effet, la notion du *ḍidd* occupe une position centrale dans la cosmologie et l'histoire sacrée des druzes, contre lesquels notre auteur mène une opposition constante. Pour les druzes, chaque incarnation de Dieu sur terre est accompagnée d'un *ḍidd*, d'un Adversaire qui

[140] *Râḥat*, 141; cf. Aristote, *Metaph.*, Δ,10, 1018a20-31; Fârâbî, *Ârâ'*, I,3, p. 62, *Siyâsa*, 44; Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 126.

[141] Ce même argument se retrouve, une fois de plus, chez Fârâbî, *Ârâ'*, I,3, p. 64.11: *fa ʿadam ḍiddihi iḍan huwa sabab wuǧûdihi*.

[142] Voir *supra*, p. 39-40.

[143] *Râḥat*, 141.13-14.

[144] *Râḥat*, 141-142; raisonnement analogue chez Fârâbî, *Ârâ'*, I,3, p. 64.13-16. L'alternance continuelle des contraires dans le monde sublunaire (*Ârâ'*, IX,1, p. 144) est réglée par une justice (*ʿadl*) qui veille à ce que chacun reçoit ce qui lui revient de droit (*Ârâ'*, IX,2, p. 146-148). L'existence de contraires suppose un substrat qui les porte (cf. Aristote, *Categ.*, 10, 13b12-19, *Phys.*, I,7, 191a4-5; Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 127, 308).

[145] Aristote, *Metaph.*, Λ,10, 1075b17-18: «Ceux qui admettent deux contraires comme principes doivent nécessairement reconnaître l'existence d'un autre principe, supérieur» (trad. Tricot).

[146] *Râḥat*, 142.11-12.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

essaie de détourner les hommes de la divinité[147]. Les deux pages consacrées au *ḍidd* contiennent donc une réfutation implicite de cette doctrine aberrante pour les ismaéliens.

Beaucoup plus concis, par contre, est le deuxième volet de ce chapitre, où est démontré que Dieu ne peut avoir d'égal. L'argumentation est classique et part du principe que deux êtres égaux possèdent des éléments communs, mais également des particularités par lesquelles ils se distinguent l'un de l'autre. Leur essence est donc composée, comprenant un élément commun et un élément propre[148].

(e) Dieu n'est pas éternel et Il ne représente pas l'Eternité

Dans la *Risâlat ar-Rawḍa* Kirmânî réfute une thèse du *Kitâb al-Maqâlîd* de Siğistânî, selon laquelle trois états (*aḥwâl*) peuvent être distingués dans l'éternité (*dahr*): l'Eternité même (*azal*), liée à l'Instaurateur; l'éternité (*azalîya*), liée à l'Intellect en tant que premier être instauré et l'éternel (*azalî*), lié à l'émanation qui procède de l'Intellect vers l'Ame[149]. Pour Kirmânî, l'association du Principe avec l'Eternité est manifestement contraire aux règles du *tawḥîd*. En proclamant l'éternité de l'essence divine, Siğistânî situe Dieu dans le temps et Lui accorde un attribut qui ne revient qu'aux créatures. En plus, sa thèse implique que Dieu participe au *dahr*, tout comme l'Intellect et l'Ame. Cela entraîne automatiquement une pluralité en son essence et s'avère inconciliable avec la transcendance divine. Si Dieu participe à l'éternité, Il forme avec elle une dualité (ce qui est du polythéisme ou nécessite la présence d'un terme antérieur); s'Il représente l'Eternité en elle-même, son essence est participée par ses créatures éternelles (ce qui suppose une continuité intolérable entre l'Instaurateur et l'instauré). Par conséquent,

[147] S.N. Makarem, *The Druze Faith*, Delmar, 1974, 46-49; Bryer (a) 241-242; De Smet (i).

[148] *Râḥat*, 142; cf. Plotin, *Enn.*, V,5,13; Fârâbî, *Ârâ'*, I,2, p. 58-60, à comparer avec la manière dont Ibn Sînâ, *Naǧât*, 229-234, *Šifâ': Ilâhîyât*, 43, 350-354, *Išârât*, 143, prouve qu'il ne peut y avoir qu'un seul Etre Nécessaire.

[149] *Rawḍa*, 85; cf. Walker (f) 361-362. Cette division de l'éternité en trois «états» remonte à Proclus, *El. Theol.*, § 53, p. 50-52: l'éternel se distingue de l'éternité présente dans l'éternel et de l'Eternité en elle-même, le premier en tant que participant, le second en tant que participé et le dernier en tant que non-participé. Selon le *Liber de Causis*, § 2, p. 61-63, la première cause se situe «au-dessus de l'éternité» (*fawqa ad-dahr*), tandis que l'Intellect est «avec l'éternité» (*ma'a ad-dahr*) et l'Ame «après l'éternité mais au-dessus du temps» (*ba'da ad-dahr wa fawqa az-zamân*).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

l'éternité doit être niée de Dieu: étant situé hors du temps, Il n'est pas éternel et ne représente pas l'Eternité[150].

2. Le niveau épistémologique

(a) Dieu est inconnu et inconnaissable

N'appartenant ni à l'être ni au non-être, n'étant ni corps ni intellect, ni forme ni matière et n'ayant ni d'égal ni de contraire, le Dieu ismaélien n'a vraiment rien en commun avec ses créatures. Kirmânî pousse la différence entre Dieu et les êtres créés à l'extrême: «son ipséité est une ipséité — en tant qu'elle est elle-même et par laquelle elle est ce qu'elle est — qui diffère de toutes les choses sous tous les aspects»[151]. Un Dieu «qui diffère sous tous les aspects» de ses créatures ne peut être pour elles qu'un Dieu caché (*muḥtağib*) qui, sous un voile impénétrable, se dérobe non seulement aux regards indiscrets, mais également aux efforts les plus ardus de l'intellect[152]. En un passage qui nous rappelle Proclus[153], Kirmânî limite les capacités humaines à la saisie des êtres (*ḥaṣr al-aysîyât*), qui sont soit intelligibles (*maʿqûlât*; νοητά), soit sensibles (*maḥsûsât*; αἰσθητά). Dieu, par contre, ne tombe sous aucune de ces catégories, mais demeure inaccessible aux sens, à l'imagination, à la pensée et à la parole: «en tant qu'Il est Lui-même, Il scelle les bouches pour qu'elles ne bougent, les langues pour qu'elles ne parlent, l'intellect pour qu'il ne comprenne et l'âme pour qu'elle ne se fasse pas de représentation»[154].

L'intellect et les sens sont neutralisés par «la force étincellante» (*al-qudra al-bâhira*) qui procède de Dieu et avec laquelle leurs propres forces de perception ne peuvent rivaliser. La métaphore du soleil, chère

[150] *Rawḍa*, 86-87. Selon Kirmânî *al-azal*, *al-azalîya* et *al-azalî* se réfèrent à l'Intellect et aux Intelligences du Plérôme; voir *infra*, p. 160.

[151] *wa huwîyatuhu huwîya min ḥayṯu hiya hiya wa bihâ hiya mâ hiya mubâyina li l-ašyâʾ kullihâ wa ʿala l-wuğûh kullihâ* (*Râḥat*, 135.9-10). L'expression *huwa huwa / hiya hiya* indique, dans le langage philosophique, qu'un être est identique à soi-même. Ainsi pour Ibn Sînâ, *Tafsîr aṣ-Ṣamadîya*, 106, «le Premier Principe est ce qu'Il est par soi-même» (*al-mabdaʾ al-awwal huwa huwa li-ḏâtihi*), tandis que l'être possible, qui reçoit son ipséité d'autrui, «n'est ce qu'il est par soi-même» (*lam yakun huwa huwa*); cf. Goichon (a) 38; id. (b) 411 (s.v. *huwa huwa*); Afnan, 324.

[152] *Râḥat*, 135.4.

[153] Proclus, *El. Theol.*, § 123, p. 108-110; cf. *Liber de Causis*, § 5, p. 70-71.

[154] *Râḥat*, 135.11-13. De même, dans le *Liber de Causis*, § 5, p. 71, la première cause, pour autant qu'elle se situe au-delà des choses intelligibles et permanentes et au-delà des êtres corruptibles, échappe aux sens, à la représentation (*wahm*), à la pensée (*fikra*) et à la connaissance intellectuelle. Notons cependant que la distinction entre *fikra* et *ʿaql*, correspondant à la distinction entre διάνοια et νόησις chez Proclus, *El. Theol.*, § 123, p. 110.3, n'apparaît plus chez Kirmânî.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

aux auteurs néoplatoniciens, est évoquée en guise d'illustration: le soleil est voilé aux regards[155]; lorsque les yeux rencontrent «l'œil du soleil» (*ʿayn aš-šams*), ils sont aveuglés et privés de vue[156]. Le soleil, dont la lumière donne à l'œil la force nécessaire pour distinguer les choses et qui fonctionne ainsi comme cause de la vue, se réfère, dans la *République* de Platon[157], au Bien qui est cause de toute connaissance et vérité, tout en demeurant ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Un peu plus loin dans le même dialogue, l'allégorie de la grotte[158] présente le soleil (= le Bien) comme source d'une lumière étincelante et aveuglante qui fait mal aux yeux inhabitués du prisonnier sortant de la grotte. Ce n'est qu'après un long processus d'apprentissage qu'il sera en mesure de contempler directement le soleil dans le ciel. Kirmânî, par contre, exclut d'emblée cette «acclimatisation»: le soleil continuera toujours à aveugler les yeux, quitte à détruire complètement (*halâk kullan*) ceux qui s'obstinent[159]. Le Principe n'est pas «ce qui ne peut être contemplé qu'en dernier lieu et avec difficulté»[160]: Dieu reste à tout jamais inaccessible aux sens et à l'intellect[161].

[155] *Râḥat*, 135.

[156] *Râḥat*, 136.

[157] Platon, *Resp.* VI, 508a-509c. L'œil est de tous les sens le plus apparenté au soleil (*Resp.*, 508a).

[158] Platon, *Resp.*, VII, 514a-517a.

[159] *Râḥat*, 136.

[160] Platon, *Resp.*, VII, 517b.

[161] Dans un même ordre d'idées Philon, *De Fuga et Inventione*, 165, commentant *Exode*, 33:23, déclare que celui qui veut contempler l'essence de Dieu est aveuglé «par l'éclat des rayons divins». Ce thème — qui apparaît encore plusieurs fois chez cet auteur (*Quod Deus immutabilis sit*, 78; *De Somniis*, I, 239; *De Specialibus Legibus*, I, 40; cf. Festugière (b) 8, 14 n. 2) — est également attesté dans un texte de Pseudo-Xénophon inspiré par un passage des *Memorabilia* (IV,3, 13-14) et conservé chez Stobée, *Eclogae*, éd. A. Meineke, Leipzig, 1860, II,1, p. 4.21-24: Dieu peut être connu par ses actes, mais demeure inaccessible en son essence; «aussi bien le soleil, qui pourtant apparaît aux yeux tout brillant, le soleil non plus, à ce qu'il semble, ne permet pas qu'on le regarde, mais si l'on a l'impudence de le contempler, on est privé de la vue» (trad. Festugière (b) 13). En fait, l'image du soleil aveuglant est fréquemment usitée dans la tradition platonicienne pour exprimer la transcendance et l'incognoscibilité divines. Pour ne citer que quelques exemples: Celse, Ἀληθὴς Λόγος, VI,66, p. 53 (= Origène, *Contra Celsum*, VI, 66; cf. Festugière (b) 116); *Or. Chald.*, fr. 1, p. 66 (cf. Festugière (b) 132). Proclus, *In Tim.*, I, 386, oppose l'obscurité au sein de l'Un, provoquée par un excès de lumière aveuglante, à l'obscurité de la matière, causée par l'absence totale de lumière. Selon lui, l'analogie entre le Bien et le soleil dans la *République* de Platon, montre que le Bien est situé au-dessus de l'intellect et de l'intelligible, tout comme le soleil transcende ce qui voit et ce qui est vu (Proclus, *Th. Pl.*, II,4, p. 32). Fârâbî est manifestement l'héritier de cette même tradition lorsqu'il déclare que la lumière pure et intense du soleil, bien qu'elle soit la cause de la visibilité de toutes choses, ne peut être perçue aisément, les yeux étant aveuglés par l'excès de luminosité; précisément pour cette raison, nos intelligences ne peuvent qu'acquérir une image imparfaite et déficiente de la Première Cause et du premier Intellect (*Ârâ'*, I,11, p. 78-80).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Aucune connaissance rationnelle de Dieu n'est possible, puisque les cinq voies qui mènent à une telle connaissance ne permettent pas de l'atteindre: «ce qui est sensible ou intelligible peut être atteint par la connaissance; quant à Dieu, vu le fait qu'Il s'élève au-dessus du sensible et de l'intelligible, les portes de la perception demeurent bloquées. En effet, s'Il serait sensible, les sens pourraient l'atteindre; ou s'Il serait intelligible, Il pourrait être saisi par les cinq voies (*aṭ-ṭuruq al-ḫamsa*), c.-à-d. la définition, la division, l'analyse, la composition et la démonstration. N'étant ni sensible ni intelligible, il est absurde de dire de Lui ce que l'on dit de Lui»[162].

La définition (*ḥadd* = ὁρισμός- ὅρος), comme le terme l'indique lui-même[163], marque les limites d'un mot ou d'un concept et exprime l'essence des réalités ainsi délimitées. L'essence divine, par contre, n'est sujette à aucune délimitation et ne peut être déterminée d'une façon précise. Dieu ne peut donc être saisi par aucune définition[164]. La division (*qisma* = διαίρεσις) divise un genre supérieur en espèces, afin d'aboutir, d'espèce en espèce, à un individu singulier. Cette méthode ne nous est d'aucune utilité pour acquérir une connaissance de Dieu, puisqu'Il ne peut être divisé en parties constituantes et n'appartient à aucun genre et à aucune espèce[165]. De même l'analyse (*taḥlîl* = ἀνάλυσις), qui réduit un ensemble complexe aux éléments simples dont il est constitué, impliquerait une composition en Dieu[166]. La démonstration (*burhân* = ἀπόδειξις) est une preuve déductive, opérant par voie de syllogisme, à partir de prémisses dont elle essaie de saisir les relations logiques. Or, Dieu ne peut être connu par des prémisses (*muqaddimât*): pour être saisissables, ces prémisses doivent être soit sensibles, soit intelligibles, ce qui est impossible dans le cas de la divinité. En plus, l'essence divine ne dépend d'aucune prémisse et ne peut être le résultat d'un syllogisme[167].

[162] *Râḥat*, 137.12-17.

[163] Le terme arabe, tout comme son équivalent grec, signifie en même temps «définition» et «limite».

[164] *Râḥat*, 137.4-6. Cette argumentation, qui se trouve déjà chez Platon, *Parm.*, 142a, est devenue un lieu commun dans la pensée néoplatonicienne. Elle est également très répandue en Islam (voir, p.ex., Ibn Sînâ, *Išârât*, 146, *Naǧât*, 227-228, 251).

[165] *Râḥat*, 137.2-4.

[166] *Râḥat*, 137.6-7.

[167] *Râḥat*, 137.8-12; cf. Ps.-Fârâbî, *'Uyûn*, § 5, p. 57: aucune définition n'est possible de Dieu; aucun *burhân* ne peut Lui être appliqué. De même pour Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 6: l'existence de l'Etre Nécessaire ne peut être prouvée par *burhân*, puisque celui-ci suppose des prémisses qui opèrent comme causes de la conclusion (voir également *ibid.*, 438). En effet, les prémisses doivent être antérieures à la conclusion et mieux connues qu'elle (cf. Aristote, *Anal. Post.*, I,2, 71b19-32), tandis que les effets sont connus par leur

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Le lecteur aura remarqué que Kirmânî passe en revue les quatre méthodes qui constituent la dialectique de Platon, telles qu'elles étaient systématisées dans les manuels de logique de l'Antiquité[168] et transmises aux Arabes, par l'intermédiaire de la tradition syrienne orientale. Ainsi, elles apparaissent chez le médecin et philosophe nestorien Ibn aṭ-Ṭayyib (ob. 1043) qui vécut à Bagdad et était pratiquement contemporain de Kirmânî[169]. Ibn aṭ-Ṭayyib parle des quatre «méthodes dialectiques» (*ṭuruq al-bayânât*), expression qui semble être la traduction de οἱ διαλεκτικοὶ μέθοδοι, formule introduite par les commentateurs alexandrins d'Aristote, comme Elias et David[170]. Damascius mentionne les τέτταρες μέθοδοι[171], dénomination analogue aux *ṭuruq al-ḫamsa* de Kirmânî. Toutefois, celui-ci énumère cinq méthodes, et non quatre: il mentionne également la composition (*tarkîb* = σύνθεσις), sans y ajouter de précisions ni expliquer pourquoi elle n'est pas applicable à Dieu. La raison en est pourtant facile à deviner: la synthèse, la méthode par excellence d'Aristote[172], impliquerait une composition en Dieu, tout comme l'analyse dont elle forme une sorte de complément[173].

Pour les ismaéliens, la dialectique n'est donc pas l'instrument infaillible qui permettrait d'acquérir une connaissance positive et rationnelle de Dieu. Il semble que Kirmânî insiste sur les incapacités de la dialectique pour réagir contre une ambiguïté présente chez bon nombre de philosophes d'inspiration platonicienne. Les néoplatoniciens ont généralement

cause. Dieu n'étant l'effet d'aucune cause, Il échappe, par conséquent, à toute connaissance (cf. *Liber de Causis*, § 5, p. 70). Voir sur le *burhân* en général, L. Gardet, «burhân», *E.I.*^{2}, I, 1367-1368; Madkour (a) 222-224.

[168] Voir, p.ex., Albinus, *Didasc.*, V, p. 8-10, qui ajoute une cinquième méthode, celle de l'induction (ἐπαγωγή); Damascius, *In Phileb.*, § 52-61, p. 27-31.

[169] Ibn aṭ-Ṭayyib, *Tafsîr Kitâb Îsâġûǧî li-Furfûrîyûs*, éd. K. Gyekye, Beyrouth, 1975, § 101, p. 43.20-21, § 124, p. 50.12-16; cf. K. Gyekye, *Arabic Logic: Ibn aṭ-Ṭayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, Albany, 1979, § 13, p. 28, § 36, p. 35. Quelques unes de ces méthodes sont mentionnées par Fârâbî, *Šarḥ*, 23; cf. Zimmermann (a) 9 n. 1. Sur le rôle joué par les auteurs nestoriens, voir Gutas, 255.

[170] Elias, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, éd. A. Busse (CAG XVIII/1), Berlin, 1890, 38; David, *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium*, éd. A. Busse (CAG XVIII/2), Berlin, 1904, 88, 90, 97, 103 (cf. Gyekye, *Arabic Logic*, 169; Hein, 131-132).

[171] Damascius, *In Phileb.*, § 55, p. 27.

[172] Madkour (a) 112, 116.

[173] Albinus, *Didasc.*, V, p. 9-10: l'analyse résout un problème en analysant les autres problèmes qui le précèdent et aboutit finalement à une vérité première et admise par tous; la méthode synthétique (συνθετικὸς τρόπος) part de cette vérité première et redescend jusqu'à l'objet cherché. Les cinq méthodes énumérées par Kirmânî apparaissent également chez Proclus, *In Eucl.*, 43; cf. Lernould 519-520, 530 (sur la complémentarité de l'analyse et de la synthèse).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

reconnu que l'Un, ou le Bien, ne peut être atteint par la pensée discursive. L'Un, nous dit Plotin, ne peut être saisi par la science (ἐπιστήμη) ni par une intuition intellectuelle (νόησις), ni par une connaissance raisonnée (μάθημα); pour entrer en contact avec le Bien, il faut transgresser le niveau de l'intellect, dépasser tout raisonnement rationnel afin d'obtenir une vision (θέα) ou une contemplation de l'Ultime[174]. Le divin, poursuit Proclus, n'est ni δοξαστόν, ni διανοητόν, ni νοητόν[175]; le philosophe s'élève jusqu'au premier principe, après avoir dépassé l'intelligible et en se prosternant en extase devant la lumière divine[176]. Mais, d'autre part, le prestige dont jouit la dialectique, la méthode de Socrate, «le couronnement de toutes les sciences», fait dire à ces mêmes auteurs qu'elle est la voie par excellence qui mène au Bien[177]. Proclus se défendrait certes en précisant que la dialectique n'a qu'une valeur propédeutique, qu'elle met le philosophe sur la voie de l'Un, sans toutefois lui en donner une connaissance rationnelle et positive[178]. Néanmoins, la formulation reste ambiguë et il y a de nombreux textes platoniciens qui présentent la dialectique ou une de ses méthodes, comme un moyen pour acquérir une certaine notion de l'Un[179]. Ces ambiguïtés ne sont sans doute que superficielles et explicables dans l'ensemble de la pensée néoplatonicienne; pour un auteur musulman et arabophone, par contre, qui n'avait probablement accès aux textes que par le biais de traductions

[174] Plotin, *Enn.*, V,5,6, VI,7,36, VI,9,4.

[175] Proclus, *El. Theol.*, § 123, p. 108.32-33.

[176] Proclus, *Th. Pl.*, II,11, p. 64-65.

[177] Ainsi les louanges à la dialectique chez Proclus, *Th. Pl.*, I,9, p. 39; cf. Lernould, 511, 514, 518, 523-525; Beierwaltes, 240-241, 275-280.

[178] Proclus, *Th. Pl.*, II,11, p. 65: la dialectique est inférieure à l'hymne chanté par l'intellect lors de la contemplation de l'Un; cf. Lernould, 511, 521.

[179] Ainsi Maxime de Tyr, *Philosophumena*, éd. H. Hobein, Leipzig, 1910, XI,8, p. 137-139, pensait que l'Un peut être connu par la méthode de la division (cf. Festugière (b) 111-112), tandis que Celse, Ἀληθὴς Λόγος, VII,42, p. 59 = Origène, *Contra Celsum*, VII, 42, comptait la synthèse parmi les méthodes élaborées par les sages pour acquérir quelques notions de l'Innomable (voir les commentaires de Festugière (b) 120-122, critiqués sévèrement par Mortley, 24, 78-82). Pour Proclus, l'analyse, la division, la définition et la démonstration sont les méthodes qui permettent une certaine rencontre de l'Un (voir, p.ex., *In Parm.*, I, 653; cf. Beierwaltes, 248-253). L'ambiguïté réapparaît même au niveau inférieur du démiurge (*In Tim.*, I, 300-303): une des manières pour découvrir le démiurge procède «par la voie de la science» (κατ' ἐπιστήμην), c.-à-d. elle opère par démonstration syllogistique. Mais construire un syllogisme concernant l'être du démiurge est une opération délicate et difficile; il vaut donc mieux entrer en contact avec lui «par une intuition». Alors que Proclus admet d'une part la possibilité d'une connaissance discursive du démiurge, il affirme d'autre part «qu'il est impossible au raisonnement discursif qui procède par composition (ἡ ἐν συνθέσει φερομένη διέξοδος) de décrire sa nature essentiellement uniforme et simple» (*In Tim.*, I, 303.15-16; cf. Festugière (b) 271-274).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

et de paraphrases le plus souvent fragmentaires, elles ne pouvaient que choquer davantage.

Les «cinq voies» ne permettent pas de connaître Dieu; elles n'indiquent même pas au chercheur le chemin qui mène à Lui. Kirmânî ne laisse aucun doute à ce sujet: la dialectique ne va pas au-delà du monde créé. Quant à Dieu, «les portes de la perception demeurent bloquées», et cela à tout jamais.

(b) Dieu est ineffable

La première hypothèse du *Parménide* établit que l'un, dont il n'existe ni définition, ni science, ni sensation, ni opinion, ne peut être exprimé ou nommé[180]. Les néoplatoniciens, qui attribuent à ce texte une signification théologique, admettent un lien entre l'incognoscibilité et l'ineffabilité du premier principe: ne pouvant être connu, il est impossible de l'exprimer par des paroles[181]. Le divin est ἄρρητος et ἄγνωστος[182], ou, comme le dit la paraphrase arabe de Proclus, la description suppose la parole, la parole l'intellect, l'intellect la pensée, la pensée la représentation et la représentation la sensation, alors que Dieu se situe au-delà de toutes ces actions[183].

Kirmânî reprend exactement les mêmes arguments. Puisque Dieu est inconnaissable et qu'Il ne peut être atteint ni par les sens ni par l'intellect, on ne peut que proférer des mensonges à son sujet. L'essence du mensonge (*ʿayn al-kiḏb*) réside précisément dans le fait d'attribuer à quelqu'un une chose qui revient en réalité à autrui. Parler de Dieu est parler sans connaissance; le décrire avec des attributs inadéquats est un mensonge[184].

Dieu ne peut donc être décrit de quelque manière que ce soit. Ce principe, véritable lieu commun du néoplatonisme, aura des conséquences considérables dans le milieu musulman. En effet, «décrire» se dit en arabe *waṣafa*, «description» *waṣf* et «attribut» ou «caractéristique» *ṣifa*, mots qui sont tous tirés de la même racine. Or *ṣifa* est, en théologie musulmane, le terme technique pour désigner l'attribut divin. Les spéculations néoplatoniciennes sur l'ineffabilité de l'Un nous conduisent ainsi au cœur du débat concernant les attributs divins, un des problèmes majeurs

[180] Platon, *Parm.*, 142a.

[181] Ainsi, p.ex., Plotin, *Enn.*, V,3,13-14; *Ep. Sc. Div.*, 176.9-10/§ 133, p. 323, 178.9-10/§ 161, p. 333; cf. E.R. Dodds, «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'», *CQ*, 22, 1928, 132-134.

[182] Proclus, *El. Theol.*, § 123, p. 108.25-26, *Th.Pl.*, II,6, p. 40-43.

[183] *Liber de Causis*, § 5, p. 70.

[184] *Râḥat*, 136; cf. Plotin, *Enn.*, V,5,13: celui qui attribue au Bien ce qui est indigne de Lui, est un menteur.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de la théologie musulmane[185]. Tout musulman lisant dans le *Liber de Causis*: *al-ʿilla al-ûlâ aʿlâ min aṣ-ṣifa*[186], ou, dans l'*Epistola de Scientia Divina*: *wa lâ yakûn lahu ṣifa wa lâ yanâluhu ʿilm al-battata*[187], ne pouvait y voir qu'une prise de position dans la discussion sur les *ṣifât Allâh*, qui à cette époque passionnait cœurs et âmes[188]. Kirmânî n'en fit pas autrement: son héritage néoplatonicien l'amena, en accord avec la doctrine ismaélienne, à prendre dans la controverse une position radicale, qui dépassait de loin celle adoptée par l'école muʿtazilite[189]. Il en résulte le rejet catégorique de tout attribut: Dieu est tellement caché pour les créatures que celles-ci sont dépourvues en leurs essences de la force nécessaire pour l'atteindre avec un attribut[190]; intellect ni âme ne sont capables de concevoir un attribut qui Lui convienne[191]. Ce que l'on dit de Dieu, les caractéristiques et les noms qu'on Lui accorde, désignent en réalité ses créatures: «pour autant que le Très-Haut se situe au-delà des intelligences et des perceptions et que, caché sous un voile (*ḥiǧâb*), Il se soustrait à l'entendement et à la pensée, les voies de la recherche (*masâlik al-baḥṯ*) sont coupées en-dessous de Lui. Lorsque la nécessité se présente de confirmer son existence (*iṯbât*), cela ne peut se faire qu'après avoir acquis la connaissance que tout ce que les langues disent de Lui et ce qui fait bouger les lèvres à son sujet, se rapporte à ce qu'Il a créé et fait exister»[192]. Le plus haut degré de perfection (*al-kamâl ʿala l-ġâya*) et l'extrême magnificence (*al-ǧalâl ʿala n-nihâya*) ne peuvent être réalisés qu'au niveau des êtres qui sont soit substance, soit accident; mais, il s'agit là d'attributs qui impliquent le changement et la division «verbale ou quantitative» (*immâ bi l-qawl aw bi l-kamm*)[193] et qui sont, par conséquent, réservés aux créatures[194].

[185] D.B. Macdonald, «Ṣifa», *E.I.*[1], IV, 422; Gimaret (a) 7; Allard, 2-14.

[186] *Liber de Causis*, § 5, p. 69.8, paraphrase explicative du terme ἄρρητον dans *El. Theol.*, § 123, p. 108.25.

[187] *Ep. Sc. Div.*, 178.9/§ 161, p. 333, rendant *Enn.* V,4,1.9: ὂν ὄντως ἕν (...), οὗ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη.

[188] Un autre passage du même traité, qui a été ajouté dans la paraphrase de *Enn.* V,5,13 sans avoir d'équivalent dans le texte grec, est encore plus significatif: *wa laysa fi l-Bâriʾ taʿâlâ ṣifa min ṣifât al-ašyâʾ wa huwa fawqa ṣ-ṣifât kullihâ li-annahu ʿillat aṣ-ṣifât* (*Ep. Sc. Div.*, 183.3-4 / § 225, p. 357).

[189] Voir *infra*, p. 77-78.

[190] *Râḥat*, 135.

[191] *Râḥat*, 136.

[192] *Riyâḍ*, 218.6-9.

[193] Sur le sens de cette expression, voir Goichon (b) 320 (s.v. *qawl*). De même pour Fârâbî, *Ârâʾ*, I,4, p. 66, Dieu n'est divisible ni par le discours (*ġayr munqasim bi l-qawl*), ni en parties quantitatives (*aqsâm al-kammîya*).

[194] *Râḥat*, 135.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Il est difficile de ne pas voir dans cet exposé une allusion au premier chapitre du *Kitâb Ârâ' Ahl al-Madîna al-Fâḍila* de Fârâbî, où celui-ci déclare que Dieu possède l'existence au plus haut degré de perfection (*huwa fī l-ġâya min kamâl al-wuǧûd*)[195], qu'Il est parfait à l'extrême (*huwa fī nihâyat al-kamâl*)[196], que la grandeur (*ʿaẓama*), la magnificence (*ǧalâl*) et la gloire (*maǧd*) sont présentes dans sa substance (*ǧawhar*) en un degré de perfection qui surpasse celui de toutes les créatures[197], et que la même chose est valable pour la beauté (*ǧamâl*), l'éclat (*bahâ'*) et la splendeur (*zayna*)[198]. Le vocabulaire et les expressions concordent parfaitement. Il n'est donc pas téméraire de supposer que Kirmânî s'attaque ici directement au célèbre philosophe. En effet, tout un monde sépare Kirmânî des représentants de la *falsafa* et de l'orthodoxie musulmane. Pour lui, les attributs qui expriment la perfection et la magnificence, les «plus beaux noms divins», ne s'appliquent pas à Dieu mais à sa première créature, le premier Intellect[199]: «si on veut l'atteindre par un attribut ou le désigner avec un attribut quelconque, ces attributs sont empruntés aux êtres qui appartiennent à l'existence créée»[200]. Une conception analogue se rencontre dan le *Liber de Causis*, mais elle y est interprétée d'une manière bien différente[201]. La première cause ne peut être désignée que par le biais de la seconde — l'Intellect — et elle ne peut être nommée qu'avec le nom de celui-ci, l'Intellect étant le premier effet de la première cause. Mais, contrairement à Kirmânî, le *Liber de Causis*, qui s'écarte en ce point sensiblement du texte de Proclus[202], qualifie cette opération de parfaitement légitime: le nom de l'Intellect est valable pour la première cause, à condition de s'en faire une conception plus élevée (*arfaʿ*) et plus éminente (*afḍal*), «parce que, ce qui est l'effet est également la cause, sauf qu'elle est d'un niveau plus élevé, plus éminent et plus noble». Ce raisonnement serait tout à fait inacceptable

[195] Fârâbî, *Ârâ'*, I,11, p. 78.7.
[196] *Ârâ'*, I,11, p. 78.10.
[197] *Ârâ'*, I,12, p. 82.
[198] *Ârâ'*, I,13, p. 82-84.
[199] Voir *infra*, p. 159-160.
[200] *Râḥat*, 136.2-4.
[201] *Liber de Causis*, § 5, p. 69.
[202] Proclus, *El. Theol.*, § 123, p. 108-110, cf. § 18, p. 20. La distinction fondamentale que Proclus établit entre l'Un, inconnaissable parce que non-participé, et les hénades, qui peuvent être connues à partir des êtres inférieurs qui y participent, disparaît dans le *Liber de Causis*: pour l'auteur de la paraphrase arabe, la Première Cause peut être atteinte par l'intermédiaire des causes secondes. Suite à cette transformation, qui apparaît encore en de nombreux autres passages, la Première Cause du *Proclus Arabus* s'avère beaucoup moins transcendante que l'Un du Proclus grec; voir *infra*, p. 99.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pour Kirmânî. Selon lui, noms et attributs se réfèrent toujours aux êtres créés, alors que les plus nobles d'entre eux se rapportent au premier Intellect. Ce n'est que dans leur aveuglement et dans leur ignorance que la masse des hommes croient pouvoir parler de Dieu et le désigner par des noms, tandis qu'en réalité ils n'atteignent que l'Intellect[203]. L'Intellect n'ayant rien en commun avec Dieu, il est vain de vouloir atteindre Celui-ci à partir des attributs de l'Intellect, même en les surpassant en dignité. Pour la première fois nous voyons se dessiner une divergence profonde entre les textes néoplatoniciens arabes et la pensée de Kirmânî. Ce désaccord, qui prendra des contours plus précis dans la suite de notre exposé, obligera Kirmânî à nier de Dieu la qualité de cause et à rompre toute continuité entre le Créateur et ses créatures[204]. Pour l'instant, il nous suffit d'attirer l'attention sur les conséquences graves qui découlent de la position extrême adoptée par Kirmânî sur la question des attributs. Dans la *Risâla ad-Durrîya* il déclare sans ambages que le *tawḥîd* consiste non seulement à nier de Dieu les attributs de perfection et de gloire (comme l'éclat, la force, la noblesse, etc.), mais également à Lui ôter la qualité de divinité (*ilâhîya / rubûbîya*), qui revient en fait au premier Intellect[205]. Même le nom *Allâh*, poursuit-il dans le *Râḥat al-ʿAql*, qui parmi les nombreux noms employés par les habitants du «monde corporel» pour invoquer le Très-Haut, est celui qui est le plus strictement réservé au Principe, se réfère exclusivement au premier être, l'Intellect[206]. Une étymologie hasardeuse du mot *Allâh*, sur laquelle nous reviendrons bientôt, doit prouver qu'il indique la relation entre le premier Intellect et le Créateur et ne peut en aucun cas être appliqué à ce dernier[207]. Il va de soi qu'une pareille affirmation, qui n'est que la conséquence ultime, mais logique, de la conception ismaélienne de la divinité[208], ne pouvait être perçue par les autres musulmans que comme un blasphème inouï et une marque indéniable d'infidélité. Il n'est pas exclu que l'accusation d'athéisme souvent portée contre les ismaéliens, trouve

[203] Nous retrouvons une idée très analogue dans les *Oracles chaldaïques*: «Car le Père a créé en perfection toutes choses et les a livrées au deuxième Intellect, que vous appelez le premier, tous tant que vous êtes, race humaine» (*Or. Chald.*, fr. 7, p. 68; trad. des Places).

[204] Voir *infra*, p. 134-142.

[205] *Durrîya*, 23.

[206] *Râḥat*, 195.

[207] Voir *infra*, p. 177-180.

[208] Toutefois, les auteurs ismaéliens n'ont pas tous osé aller aussi loin que Kirmânî; certains ont réservé le nom «Allâh» pour désigner l'ipséité divine (cf. Feki, 79-80).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ses racines dans les spéculations sur le nom *Allâh* comme épithète de la première créature, l'Intellect[209].

L'ineffabilité de Dieu, l'impossibilité de l'exprimer par un nom ou par un mot, s'explique également par les limitations inhérentes au discours humain. Kirmânî insiste sur les restrictions qui empêchent le langage, pour autant qu'il appartient lui-même au monde créé, de s'élever au-delà des créatures. Une analyse du fonctionnement de la langue et de la manière dont elle se réfère à la réalité, formera l'arrière-plan théorique qui lui permettra de légitimer le refus de tout discours sur la divinité.

Les noms (*asmâ'*) et les mots (*alfâẓ*) se réfèrent (*dâll*) soit à des choses (*ašyâ'*), soit à des «significations» (*ma'ânî*)[210]. Afin que le processus de la référence puisse fonctionner, il est nécessaire qu'il existe une relation entre le signifiant (*dâll*), le signifié (*madlûl*) et celui qui opère l'acte de la signification (*mudill*)[211]. L'absence de cette relation rendrait le langage, la communication et la connaissance impossibles et plongerait l'humanité dans les ténèbres de l'incertitude et de l'ignorance. Ainsi, il ne peut être toléré que le mot «triangle» se réfère à la forme du carré, que le mot «cube» indique la forme du cercle ou que la signification de «trois» ne se limiterait pas au nombre trois, mais s'étendrait également au sept: une pareille imprécision jetterait une confusion universelle

[209] La polémique anti-ismaélienne considère parfois l'athéisme comme l'essence de la doctrine ismaélienne, qui n'est révélée par les missionnaires à leurs élèves qu'au terme d'une longue initiation (cf. de Sacy, I, CLVIII-CLIX; Goldziher (a) 38; Stern (a) 64-68).

[210] Les mots et les noms se réfèrent à des «choses» (*ašyâ'*) selon *Râḥat*, 144.14 et à des *ma'ânî* selon *Rawḍa*, 82. L'ambiguïté du terme *al-ma'nâ* (cf. M. Horten, «Was bedeutet معنى als philosophischer Terminus?», *ZDMG*, 64, 1910, 391-396; R.M. Frank, «Al-ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the Kalâm and its Use in the Physics of Mu'ammar», *JAOS*, 87, 1967, 248-259; H. Gätje, «Die 'inneren Sinne' bei Averroes», *ZDMG*, 115, 1965, 280-281) ne permet pas de discerner clairement s'il faut admettre une différence réelle entre *šay'* et *ma'nâ* chez Kirmânî. Le terme *al-ma'nâ* est souvent employé pour désigner l'idée ou le concept représenté par le mot (cf. Ibn Sînâ, *Išârât*, 3) et pourrait même rendre la notion stoïcienne du λεκτόν, le concept de la chose indiquée, tel qu'il se présente à notre esprit (cf. J. van Ess, «The Logical Structure of Islamic Theology», dans von Grunebaum, 33). Mais d'autre part, *al-ma'nâ* peut être synonyme de *aš-šay'* («la chose»): ainsi Fârâbî, *Šarḥ*, 24-25, déclare que les *âṯâr* (παθήματα) dans l'âme sont les *miṯâlât* (ὁμοιώματα) des *ma'ânî* (πράγματα) hors de l'âme. La concision avec laquelle Kirmânî expose la matière ne nous permet pas d'établir s'il admet entre le mot et la chose l'existence du concept, le mot désignant alors le concept et le concept la chose.

[211] *Râḥat*, 144. Kirmânî reprend la terminologie qui était en usage à son époque chez les *falâsifa* et les mu'tazilites: *dalîl*, *madlûl* et *dalâla*, équivalents des termes stoïciens σημεῖον, σημειωτόν/σημαινόμενον et σημείωσις; cf. van Ess (a) 358-359.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dans nos esprits[212]! Il faut donc qu'il y ait une relation réciproque bien établie (*tâbita*) entre le signifiant et le signifié, entre le mot et la chose désignée: il s'agit d'une relation basée sur la correspondance ou l'analogie (*munâsaba*) et sur la similitude (*mušâkala*)[213]. Celles-ci sont les conditions nécessaires à toute référence et à toute signification.

Pour illustrer ce principe, Kirmânî a recours à une comparaison qui peut nous paraître étrange: l'existence des êtres dans le monde de la nature dépend de l'équilibre entre les quatre éléments, dont les contraires sont tenus ensemble par la correspondance et la similitude entre les qualités des éléments intermédiaires. Ainsi le feu (chaud et sec) peut coexister avec son contraire l'eau (froid et humide) grâce à la correspondance et la similitude de leurs qualités respectives avec celles de l'air (chaud et humide)[214]. Pour Kirmânî, une relation de correspondance et de similitude s'impose entre les différentes qualités des quatre éléments, tout comme il doit exister une relation analogue entre signifiant et signifié, pour que le processus de la signification, et avec lui le langage, soient possibles. Cette comparaison cadre parfaitement dans l'ensemble des correspondances dont est imprégnée la pensée ismaélienne.

La relation que Kirmânî croit devoir instaurer entre les mots et les choses désignées, implique que les noms, attributs et mots ressemblent aux réalités auxquelles ils se rapportent[215]. Cette ressemblance se situe à différents niveaux. Tout d'abord, elle se manifeste dans l'extension des termes: un terme universel (*kullîyan ʿâmmîyan*) ne peut se référer qu'à une réalité universelle, tandis qu'un mot particulier (*ǧuzʾîyan ḫâṣṣîyan*) désigne obligatoirement une chose particulière[216]. Ainsi, l'expression particulière «Zayd est vivant», qui n'a trait qu'à un seul individu, ne peut désigner la réalité universelle exprimée par l'expression universelle «l'espèce humaine est vivante», qui s'applique à tous les individus de l'espèce[217]. Ensuite, la ressemblance est étendue jusqu'au niveau de la ressemblance physique: il existe une correspondance et une similitude entre la structure et la nature du signifiant et celles du signifié. Les noms et les mots sont composés de lettres singulières (*ḥurûf basîṭa*), qui forment

[212] *Râḥat*, 144-145, *Rawḍa*, 82. Une liaison (*taʿalluq*) est nécessaire entre le signe (*dalîl*) et le signifié (*madlûl*) afin que le premier signifie le second et non un autre (Qâḍî ʿAbd al-Ǧabbâr, *al-Muḥîṭ bi t-Taklîf*, cité par van Ess (a) 359).

[213] *Râḥat*, 145, *Rawḍa*, 82.

[214] *Râḥat*, 144; cf. Aristote, *De Gen. et Corr.*, II, 2-4, 329b25-331a20.

[215] *Râḥat*, 145.

[216] *Rawḍa*, 82. Ibn Sînâ admet une distinction entre les termes composés et singuliers, et divise les termes singuliers en particuliers et en universaux; cf. Madkour (a) 64.

[217] *Rawḍa*, 82.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

les matériaux de base de toutes les langues et qui ont été «produites» (*muḥdaṯ*). Le principe de la ressemblance exige que les mots, composés de lettres singulières «produites», ne peuvent se référer qu'à des réalités elles-mêmes composées et produites[218]. La conséquence en est facile à deviner: «il est établi que les voies (*masâlik*) des lettres, dans le processus de la référence (*dalâla*), sont bloquées, sauf sur base d'une correspondance entre les lettres et les réalités désignées par elles»[219]. Aucune ressemblance n'existant, sur quelque plan que ce soit, entre les lettres composées et produites et le Principe absolument simple, il va de soi que les noms et les mots n'ont aucune prise sur Lui et ne peuvent l'exprimer ou l'indiquer. Tout le méchanisme du langage est neutralisé face à la transcendance divine; la parole cesse là où elle est confrontée à l'ineffabilité du Principe. En tant que produit de la création, le langage n'a pas le pouvoir de s'élever au-delà d'elle: «la véracité des *muwaḥḥidûn* est révélée lorsqu'ils confessent qu'Il ne peut être exprimé ni par une parole proférée (*lafẓ qawl*), ni par une parole intérieure (*ʿaqd ḍamîr*). Comment les lettres pourraient-elles se référer à une ipséité qui a fait exister les êtres créés, émanés et générés?»[220].

L'incapacité fondamentale du langage humain d'enjamber le gouffre qui sépare Dieu de ses créatures, laissant ces dernières privées de parole devant le mystère divin, repose sur une théorie du langage qui diffère sensiblement de celle d'Aristote, généralement admise par la *falsafa*. Ainsi, Fârâbî souscrit à la position défendue par le Stagirite dans son *De Interpretatione*[221], selon laquelle les mots sont les symboles ou les signes (σύμβολα / σημεῖα = *ʿalâmât*) des impressions (παθήματα = *âṯâr*) dans l'âme, tandis que ces impressions sont les «similitudes» (ὁμοιώματα = *miṯâlât*) des objets (πράγματα = *maʿânin*) présents en dehors de l'âme[222]. Fârâbî en déduit que les mots et les phrases se réfèrent aux idées dans l'âme par pure convention (*bi-ṣṭilâh wa waḍʿa wa šarîʿa*), alors que la relation entre les idées et les réalités extérieures, basée sur la similitude, est établie par nature (*bi ṭ-ṭabʿ*)[223]. Contre les platoniciens, il maintient avec Aristote que la composition des phrases ne peut être de la même nature que la composition des choses désignées par elles[224].

[218] *Râḥat*, 145, *Riyâḍ*, 218, *Durrîya*, 21, *Rawḍa*, 83. Toutefois, Kirmânî ne mentionne pas par qui ou par quoi les lettres ont été produites.

[219] *Rawḍa*, 83.10-11.

[220] *Râḥat*, 145.16-18; cf. Nanji, 306.

[221] Aristote, *De Interpr.*, 1, 16a3-9.

[222] Fârâbî, *Šarḥ*, 24-25; cf. Zimmermann (a) 11.

[223] Fârâbî, *Šarḥ*, 27-28; cf. Zimmermann (a) 12-13.

[224] Fârâbî, *Šarḥ*, 50-51; cf. Zimmermann (a) 43. De même, la plupart des muʿtazilites défendent le caractère conventionnel des noms et des mots; cf. M. Mahdi, «Language and Logic in Classical Islam», dans von Grunebaum, 52-53.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

En proclamant la correspondance et la similitude entre les mots et les choses, Kirmânî se situe nettement dans la tradition platonicienne du *Cratyle*. Socrate y défend la thèse de l'exactitude naturelle des noms: un mot est considéré être exact lorsque ses composantes (les lettres et les syllables) manifestent la nature de l'objet nommé à base d'une correspondance rigoureuse[225]. Ainsi, la structure et la nature du langage correspondent à la structure et à la nature de ce qui est nommé: un isomorphisme complet existe entre eux, la langue étant une image (εἰκών), une réalité similaire (ὁμοίωμα) au monde[226]. Les noms ne reposent nullement sur une convention entre les hommes, mais ont été donnés par un législateur (νομοθέτης), un «faiseur de noms» (ὀνοματουργός)[227]. Cette théorie a été développée ultérieurement par les auteurs néoplatoniciens. Nous la retrouvons ainsi chez Proclus, dans son commentaire sur le *Cratyle*. Il y considère les mots comme étant produits par l'art[228]; leur relation avec les choses est caractérisée par la similitude: sur le plan de la signification, les mots ressemblent aux choses[229], dont ils sont comme les effigies (ἀγάλματα)[230]. Cette ressemblance s'étend jusqu'à la composition physique des mots: leur structure, leur valeur phonétique et le nombre de leurs lettres reflètent la structure des choses désignées par eux[231]; ils sont des images (εἰκόνες) dans le plein sens du terme.

La doctrine qui veut que les mots signifient «par nature» (κατὰ φύσιν) et non «par convention» (κατὰ θέσιν) suscite un certain nombre de problèmes, dont Kirmânî en relève un: s'il existe une correspondance et une similitude précises entre les mots et les choses désignées, comment expliquer les homonymes?[232]. Ainsi, le mot «chien» (*kalb*) désigne en même temps l'animal et la constellation, sans qu'il y ait quelque similitude en leurs essences; les surnoms (*alqâb*) et les toponymes (*mawḍi'*) peuvent se référer à une multitude de personnes ou d'endroits qui n'ont aucune relation ou ressemblance entre eux (en effet, plusieurs personnes ou localités peuvent porter le même nom). Kirmânî se tire d'affaires en précisant que la relation de correspondance entre le

[225] Anagnostopoulos, 723.

[226] Platon, *Crat.*, 434b; cf. Anagnostopoulos, 727-729.

[227] Platon, *Crat.*, 389a.

[228] Proclus, *In Crat.*, p. 17.17-18; cf. Hirschle, 5.

[229] Proclus, *In Crat.*, p. 8.13-14; cf. Hirschle, 7.

[230] Proclus, *In Crat.*, p. 19. Cette comparaison entre les mots et les ἀγάλματα eut une importance considérable pour la théurgie (cf. Hirschle, 12).

[231] Proclus, *In Parm.*, IV, 849-850; cf. Hirschle, 17.

[232] *Rawḍa*, 83-84. L'homonymie est également évoquée comme argument contre la théorie κατὰ φύσιν par Proclus, *In Crat.*, p. 6; cf. Hirschle, 32-33, 64.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

signifiant et le signifié se situe à différents niveaux. Dans le cas des homonymes, le lien s'établit au niveau le plus élémentaire: les noms et les réalités désignées ayant en commun le fait d'être des «choses», ils se ressemblent en premier lieu par leur caractère de chose (leur «choséité», *šay'îya*). Ainsi l'homonyme, en sa qualité de «chose», se réfère à plusieurs êtres qui ont certes des natures différentes, mais qui possèdent tous le caractère de «chose»! Cependant, en tant que «chose», un mot ne peut jamais se rapporter à Dieu, puisque Celui-ci n'est pas une «chose». Si douteuse que cette explication puisse paraître, elle indique que Kirmânî veut sauver à tout prix le lien naturel entre les mots et les êtres désignés. En maintenant ce lien, il devient possible d'accéder aux réalités supérieures par l'analyse des mots qui s'y réfèrent. Alors que la théorie de la signification κατὰ φύσιν trouve chez les néoplatoniciens tardifs son application dans la théurgie, elle ouvre pour les ismaéliens le vaste champ des spéculations sur les lettres, la fameuse «balance des lettres» (*mîzân al-ḥurûf*)[233].

Mais revenons au discours sur la divinité. L'inaptitude essentielle du langage à exprimer Dieu devrait logiquement résulter en un silence absolu à son sujet. Il est vain de vouloir parler de ce que l'on ne peut connaître; il l'est encore plus d'exprimer ce qui, vu la nature de nos moyens d'expression, est inexprimable[234]. Toute théologie négative trahit un certain pessimisme quant aux possibilités du langage, qui ne peut s'élever jusqu'au Principe Ultime, mais essaie de se rapprocher de Lui par la voie des négations (*via negativa*), en niant une à une les caractéristiques que l'on pourrait Lui attribuer. Mais en attendant, les défenseurs de la *via negativa* «parlent»; ils remplissent même des volumes entiers sur l'Inconnaissable et l'Ineffable, et pas uniquement avec des négations! La *via negativa* est souvent doublée d'une *via affirmationis* et d'une *via eminentiae*. Les négations ne doivent pas être prises en un sens absolu, puisqu'elles indiquent que le Principe est élevé au-dessus des choses niées et non privé d'elles; les négations vont généralement de pair avec des affirmations sur la nature du Transcendant. Ce paradoxe est

[233] Voir *supra*, p. 30-31. Un parallèle intéressant nous est offert dans le néoplatonisme par la doctrine de Théodore d'Asine, qui prétendait tirer de la forme des mots ἕν et ψυχή des connaissances sur l'Un et sur l'Ame (Proclus, *In Tim.*, II, 274.10-277.26, *Expositio*, p. 508.65-85); cf. Deuse, 32-37; Hirschle, 48.

[234] Ce sentiment est bien traduit par Damascius, *Dub.*, I, p. 20.7-9: «Mais, si le dernier connaissable, c'est l'un, nous ne connaissons rien au-delà de l'un, de sorte que nos propos sont une vaine rhapsodie» (trad. Combès); cf. Mortley, 124-125.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

particulièrement manifeste chez Plotin, qui d'une part dépouille l'Un de toute caractérisation positive et le place au-delà de la pensée et du langage, mais d'autre part Lui attribue bon nombre de qualités positives[235]. Même un philosophe comme Proclus, qui proclame tout haut que le Principe est ἄγνωστος et ἄρρητος, voit le moyen d'y consacrer un livre entier de sa *Théologie platonicienne*! A première vue, Kirmânî n'échappe pas non plus à ce paradoxe: il a besoin de toute la deuxième «muraille» du *Râḥat* pour prouver que Dieu est inconnaissable et ineffable; mais, malgré cela, il parle sans cesse de Lui dans les centaines de pages qui constituent son œuvre. Comment concevoir alors cette opération impossible et contradictoire qui consiste à parler de l'ineffable?

Pour en savoir davantage, il faut se tourner vers le problème du *tawḥîd*, l'action de proclamer l'unité et l'unicité de Dieu. Cet élément essentiel de la foi musulmane[236] offre à Kirmânî l'occasion d'étudier comment et sous quelles conditions un discours sur Dieu peut à la rigueur être envisagé, malgré tous les obstacles et l'impossibilité fondamentale d'une telle entreprise.

Avant d'aborder la phase plus positive du *tawḥîd*, il nous faut remarquer que Kirmânî applique encore quelques négations supplémentaires à la divinité. Ainsi, il nie de Dieu qu'Il soit agent, acte, cause, commandant, impératif et même créateur. Pour autant que ces négations concernent Dieu en son«action productrice», nous en réservons l'étude pour le chapitre suivant[237].

B. *Les autres voies du tawḥîd*

1. Nécessité d'une théologie doublement négative

Le *tawḥîd*, la confession de l'unité et de l'unicité divines, constitue avec le *taqdîs* (la sanctification), le *taḥmîd* (la glorification) et le *tamǧîd* (l'exaltation) les actes par lesquels les créatures expriment leur soumission et leur révérence envers le Créateur inaccessible[238]. Il s'agit manifestement d'actes liés au langage, puisqu'ils impliquent un certain discours sur Dieu. Selon Kirmânî, ce discours est généralement conçu de deux manières différentes: on attribue à Dieu les qualités les plus nobles, ou, au contraire, on nie de Lui tout attribut. La première voie est pernicieuse, puisqu'elle conduit au mensonge en attribuant à Dieu ce qui

235 Kremer, 161-182; Armstrong (a) 1-28.
236 D.B. Macdonald, «Tawḥîd», *E.I.*[1], IV, 740.
237 Voir *infra*, p. 120-146.
238 *Râḥat*, 147.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

revient à ses créatures. Sans les nommer, Kirmânî s'attaque ici aux musulmans sunnites qui révèrent les «plus beaux noms divins» (*al-asmâ' al-ḥusnâ*)[239], et aux *falâsifa*, pour qui Dieu possède les attributs de gloire au plus haut degré de perfection[240]. Les ismaéliens sont intransigeants sur la question des attributs: aucun attribut, de quelque nature qu'il soit, ne peut être maintenu face à Dieu[241]. Seule la seconde voie, celle des négations, est enseignée par les Imams[242]. Elle permet d'échapper à l'anthropomorphisme (*tašbîh*), ainsi qu'au fait d'assimiler Dieu aux créatures (*tamṯîl*) et de Lui imposer des limites (*taḥdîd*): «lorsque nous disons, en affirmant Dieu (*iṯbât*) par la voie négative (*ṭarîq an-nafî*, *via negationis*), qu'Il n'est pas ceci, ni ceci, ni ceci, ni ceci, et que tout ce que nous nions de Lui est en réalité présent dans la création, il est établi par ce fait que l'attribut ne Lui est pas applicable et que tous les êtres, suite à ce que nous Lui avons nié, diffèrent sensiblement de Lui»[243].

Kirmânî semble nous annoncer une théologie négative qui essaie de révéler la transcendance divine en dépouillant Dieu graduellement de tous les attributs concrets. En effet, il défend les vertus de la *via negativa*[244] contre ses adversaires, les «pseudo-intellectuels» (*mutaʿaqqilûn*; notez la cinquième forme!) qui, poussés vers des innovations illicites (*bidaʿ*), y voient une forme d'agnosticisme (*taʿṭîl*). Pour Kirmânî, le *taʿṭîl*, qui vide Dieu de tout contenu positif pour en faire une notion abstraite, est une forme d'apostasie (*ilḥâd*) qui doit clairement être distinguée de la *via negativa*. La limite entre l'athéisme et la théologie négative réside dans la nature de la négation: le *taʿṭîl* nie l'ipséité même de Dieu, sombrant dans l'athéisme, tandis que la *via negativa* se limite à la négation des attributs (y compris l'attribut «être»), dans le but de dépouiller l'ipséité divine de ce qui est indigne d'elle, sans pour autant nier cette ipséité même[245]. Nier de Dieu qu'Il est *huwa* («Lui») ou une *huwîya* (une «ipséité») est non seulement un acte d'incroyance, mais également une marque de stupidité, puisque l'absence de Dieu impliquerait

[239] L. Gardet, «al-asmâ' al-ḥusnâ», *E.I.*², I, 735-739.
[240] Ainsi, p.ex., Fârâbî, *Ârâ'*, I,11-13, p. 76-84.
[241] Voir, p.ex., *Rawḍa*, 85.
[242] *Râḥat*, 147.
[243] *Râḥat*, 148.6-9.
[244] *Riyâḍ*, 218.
[245] *Râḥat*, 148. D'une manière toute analogue Proclus, *In Parm.*, VI, 1105-1106, s'élève contre certains adversaires de la théologie négative, qui redoutaient que l'accumulation des négations dans l'Un conduise en fait au «néant par vacuité» (τὸ μηδαμῶς ὄν); cf. Combès, 204-205; Bréhier, 454.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la non-existence (*lâ-wuǧûdîya*) des êtres qui dépendent de Lui[246]. Par contre, la négation de l'attribut «existence» (*wuǧûd*) à Dieu est nécessaire, parce que l'existence est un attribut propre aux créatures et, par conséquent, inapplicable à l'ipséité divine. Si l'attribut d'existence serait appliqué à «l'essence très élevée» (*aḍ-ḍât al-mutaʿâlîya*), il faudrait qu'il y ait une distinction entre l'essence et l'existence de Dieu. L'impossibilité d'une telle distinction est prouvée à l'aide du raisonnement suivant. La relation entre l'essence et l'existence est soit nécessaire, soit non nécessaire. Dans le premier cas, l'essence aurait besoin de l'existence ou l'existence de l'essence. Mais, il est établi que l'essence divine possède une autarcie absolue, qu'elle ne dépend de rien et qu'elle n'a besoin de rien: cette essence ne peut avoir besoin de l'existence sous aucune condition. Si, par contre, l'existence aurait besoin de l'essence divine et dépendrait d'elle, elle serait située en dehors d'elle et appartiendrait à un autre ordre. Reste la relation non-nécessaire. En ce cas, l'existence ne peut absolument rien apporter ou ajouter à la magnitude et à la perfection de l'essence divine, car elle est indigne d'elle. Ce qui vaut pour l'attribut «existence», est également valable pour tous les autres attributs que l'on pourrait imaginer[247]. Bref, l'ipséité (*huwîya*) se réfère à l'existence de Dieu et ne peut être niée, sous risque de sombrer dans l'athéisme (le *taʿṭîl*); par contre, l'existence (*wuǧûd*) en tant qu'attribut doit être niée de l'ipséité divine, sous risque d'assimiler Dieu à ses créatures (le *tašbîh*).

Kirmânî se montre ici en défenseur convaincu de la *via negativa*. Il va même jusqu'à attaquer ouvertement les muʿtazilites, ces soi-disant «champions» de la théologie négative en Islam, en les accusant d'inconséquence, voire d'hypocrisie. Il veut bien admettre que ceux-ci respectent encore le *tawḥîd* véritable pour autant qu'ils prétendent nier à Dieu les attributs qui reviennent à ses créatures; «mais les muʿtazilites parlent avec leur bouche le langage des *muwaḥḥidûn*, tandis qu'avec leur cœur ils partagent la foi des apostats, puisqu'ils contredisent leur première parole, selon laquelle Dieu ne peut être décrit avec les attributs des

[246] *Râḥat*, 151; l'impossibilité logique de l'athéisme a déjà été démontrée (*supra*, p. 38-41); voir en outre *infra*, p. 83-84.

[247] *Râḥat*, 151-153. Une fois de plus, Kirmânî se dissocie nettement des représentants de la *falsafa*: tandis que pour ces derniers — et surtout pour Ibn Sînâ — l'essence et l'existence coïncident dans l'Etre Nécessaire, Kirmânî sépare l'existence de l'essence et relègue l'existence au niveau de l'être créé. La position d'Ibn Sînâ est clairement exposée par P. Morewedge, «Philosophical Analysis and Ibn Sina's Essence-Existence Distinction», *JAOS*, 92, 1972, 425-435.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

créatures, en accordant à Dieu Très-Haut ce qui revient à d'autres, c.-à-d. des attributs comme vivant, savant, puissant, etc.»[248]. Un célèbre passage des *Maqâlât* d'Aš'arî, où est exposée la doctrine des mu'tazilites concernant le *tawḥîd*[249], offre une bonne illustration de ce que Kirmânî entend par cette critique: après une impressionnante liste de négations et la remarque que Dieu «ne peut être décrit avec un des attributs de la création», suit l'affirmation que Dieu «ne cesse d'être savant, puissant et vivant», bien qu'Il le soit d'une manière qui diffère de celle des savants, des puissants et des vivants en notre monde. On pourrait croire que Kirmânî avait ce texte d'Aš'arî en vue lorsqu'il formulait sa réfutation des mu'tazilites. Ce qui est perçu par Kirmânî comme une contradiction flagrante, ne l'était certes pas pour les mu'tazilites. Ainsi, Abu l-Huḏayl al-'Allâf nous explique que des attributs comme «savant», «puissant» et «vivant» représentent tout d'abord une façon commode de parler de Dieu. Puis, ces attributs confirment en Lui une science, une puissance et une vie, qualités qui se réfèrent à l'essence divine considérée sous un angle particulier (celui de la science, etc.), tout en niant que Dieu soit privé de ces qualités[250]. Les mu'tazilites croient donc pouvoir sauver la transcendance en considérant certains attributs comme de simples moyens pour parler de Dieu: ils évoquent l'essence divine sous un certain angle et nient l'absence en elle de certaines qualités. Toutefois, les attributs ne se réfèrent jamais à des réalités distinctes de l'essence divine.

Ce raisonnement est évidemment inacceptable pour Kirmânî, qui y voit une trahison pure et simple de la *via negativa*. Il préconise une théologie négative sans aucune concession, dénuée de tout élément positif et de toute affirmation. Et pourtant, cette voie strictement négative ne lui semble pas encore suffisante. Dans le *Kitâb ar-Riyâḍ*, il réagit contre un de ses prédécesseurs ismaéliens, Nasafî, qui avait déclaré que Dieu n'est ni une chose ni avec une chose. Pour Kirmânî cette expression, bien qu'elle ait la forme d'une négation, est en réalité une affirmation et revêt le même sens qu'un attribut positif: «cela signifie que 'pas une chose' (*lâ šay'*) est en fait une affirmation (*îǧâb*) de ce qui n'est pas une chose (*mâ laysa bi-šay'*) ... Lorsqu'il dit 'Lui et aucune chose avec Lui' (*huwa*

[248] *Râḥat*, 149.16-19.
[249] Aš'arî, *Maqâlât*, 155-156; cf. A. Nader, *Le système philosophique des Mu'tazila* (Rech. ILO 3), Beyrouth, 1956, 51.
[250] Aš'arî, *Maqâlât*, 165, 484-486; cf. Frank (b) 453-454.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wa lâ šay' ma'ahu), c'est comme s'il dirait 'Lui et ce qui n'est pas une chose avec Lui'. Ceci ne cesse d'être du polythéisme»[251].

La *via negativa* est insuffisante puisque la négation d'un attribut équivaut à l'affirmation d'un attribut négatif: nier que Dieu soit une chose revient à affirmer de Lui l'attribut «non-chose». La théologie négative ne permet pas d'échapper aux catégories du langage et de la pensée; la négation elle-même prend la signification d'une «affirmation négative». Cet inconvénient de la *via negativa* avait déjà été relevé depuis longtemps. Ainsi, le gnostique Basilide, selon le témoignage d'Hippolyte, refusait d'appeler l'Inexprimable «inexprimable», car «ce qui n'est même pas inexprimable n'est pas appelé inexprimable, mais est au-dessus de tout nom qui se puisse nommer». De même, il n'est pas légitime de dire qu'au commencement «rien n'était», parce que «rien» et «n'était» ont une valeur affirmative[252]. Proclus, dans son commentaire sur le *Parménide*, précise qu'une chose est «non-cheval» ou «non-homme», parce qu'elle est quelque chose d'autre. L'expression «n'est pas» n'indique que la négation d'une façon d'être, pas un éloignement ou un dépouillement total de l'être. Le «non-être» n'exprime pas le non-être absolu, c.-à-d. ce qui est radicalement différent de l'être, mais uniquement le non-être tel qu'il peut être connu et rendu par la parole[253]. Le Principe au-delà de l'Un, ajoute Damascius, ne peut être dit «inconnaissable», parce qu'Il n'a pas l'inconnaissable pour nature[254]: «Mais la négation encore est un certain discours et le niable une réalité (ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπόφασις λόγος τις καὶ τὸ ἀποφατὸν πρᾶγμα), tandis que Lui n'est rien, donc même pas niable...»[255].

Puisque les négations ne sont que des affirmations déguisées qui, en fin de compte, se montrent tout aussi inadéquates pour exprimer l'ipséité divine, il s'avère nécessaire de transgresser la *via negativa*. Pour neutraliser le caractère positif des négations, Kirmânî propose de les nier à leur tour, la seconde négation niant ce qui est affirmé par l'attribut négatif. La *via negativa* n'est qu'une première phase: elle établit que Dieu est *lâ mawṣûf*, porteur d'aucun attribut. Puisque cette négation prend la valeur d'un attribut (l'attribut d'un être caractérisé par le fait qu'il n'est porteur d'aucun attribut), une seconde phase négative s'impose, celle de la

[251] *Riyâḍ*, 217.22-218.1.

[252] Hippolyte, *Ref. Omn. Haer.*, VII, 20; cf. H.A. Wolfson, «Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides», *Harvard Theol. Rev.*, 50, 1957, 153-156.

[253] Proclus, *In Parm.*, V, 1000.

[254] Damascius, *Dub.*, I, p. 17-18.

[255] Damascius, *Dub.* I, p. 21.15-16 (trad. Combès); cf. Mortley, 121.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

négation de la négation. Ainsi, Kirmânî dit de Dieu: *huwa lâ mawṣûf wa lâ huwa lâ mawṣûf* («Il est porteur d'aucun attribut et Il n'est pas porteur d'aucun attribut»)[256]. Ce principe est valable pour tous les attributs, comme par exemple: Dieu est non-vivant et Il n'est pas non-vivant, c.-à-d. Il n'appartient ni à la catégorie des êtres animés, ni à celle des êtres inanimés, comme les pierres ou les chaises; Il est non-corporel et Il n'est pas non-corporel, c.-à-d. Il n'appartient ni à la catégorie des êtres corporels, ni à celle des êtres incorporels, comme les âmes et les intelligences. En niant ainsi tous les attributs et la négation de ces attributs, on arrivera finalement à l'affirmation (*îğâb*) d'un *ġayr muğarrad*, qui est Dieu[257]. Cette notion du *ġayr muğarrad* nous semble intéressante, bien que Kirmânî ne l'explique pas davantage. Le verbe *ğarada*, à la deuxième forme, signifie «dénuder», «dépouiller»; *tağrîd* est l'action de dépouiller Dieu de tout attribut; dans le langage technique de la *falsafa*, *muğarrad* se réfère à ce qui est «séparé» de la matière et du corps, comme p.ex. les Intelligences séparées[258]. Le *ġayr muğarrad* signifie donc «Celui qui est encore au-delà de ce qui est dépouillé; qui est dépouillé de son dépouillement même». Il représente ainsi l'expression ultime de la transcendance divine[259].

Kirmânî croit pouvoir remédier aux insuffisances de la théologie négative en recourant à la double négation, la négation de la négation. Cette même solution avait déjà été proposée par Proclus qui, nous l'avons vu, luttait avec des difficultés analogues. Dans la dernière partie de son commentaire sur le *Parménide* (celle qui ne nous est parvenue que dans la traduction latine de Guillaume de Moerbeke)[260], Proclus met l'accent sur les limitations de la *via negativa* et formule des doutes quant

[256] *Râḥat*, 148-149.

[257] *Râḥat*, 150.5-6: *fa yakûn bi-nafî al-kull îğâb ġayr muğarrad wa huwa l-mutaʿâlî.*

[258] Goichon (b) 40 (s.v. *muğarrad*).

[259] La particule de négation *ġayr* peut surprendre dans le cas présent. La théologie doublement négative a opéré le *tağrîd*; Dieu demeure *muğarrad*, dépouillé de tout ce qui appartient à l'ordre de la création. Mais la dialectique de la double négation ne s'arrête pas là. Ainsi, Dieu est dit *muğarrad* et en même temps *ġayr muğarrad*, *muğarrad* ne pouvant être un attribut positif de la divinité. L'ultime paire de négations exprime que le Principe est radicalement différent et encore radicalement différent dans cette différence même. Une forme plus extrême de transcendance peut difficilement être imaginée.

[260] M. Grabmann, «Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters», *Byzantinische Zeitschrift*, 30, 1929/30, 82-83.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

à son efficacité en tant que discours sur l'Un: *que itaque unius abnegationes, non sunt circa unum*[261]. Comme chaque parole et chaque nom, les négations ne font que refléter notre conception de l'Un; ainsi, aucune des expressions négatives n'exprime l'Un, qui Lui-même est élevé au-dessus de toute négation[262]. Puisque la *via negativa*, qui est certes la plus indiquée pour nous mettre sur la voie de l'Un, ne nous permet cependant pas de l'atteindre, elle doit, à un certain niveau, être abandonnée: *Merito ergo ultimo et ipsas abnegationes removit ab uno, impossibile dicens has esse circa unum indicibile et incognoscibile existens*[263]. Tout comme Kirmânî, Proclus distingue deux phases dans le discours sur Dieu, la négation des attributs et la négation de ces négations: *Propter omnia itaque hec videtur michi ultimo et abnegationes auferre ab uno. Ad ea quidem enim que velut preianualia unius deducet utique nos que per abnegationes hec tota dialetica methodus, auferens omnia inferiora, et per ablationem solvens impedimenta speculationis illius, si possibile dicere. Post pertransitum autem per omnia seponere oportet et hanc tamquam valde negotiosam et coattrahentem abnegatorum conceptum, cum quibus non est illi adiacere*[264]. La ressemblance avec la double négation ismaélienne est frappante. Dans les deux cas, elle indique que toutes les opérations dialectiques, si utiles qu'elles soient en une phase préliminaire, doivent finalement être éliminées[265]; elle implique donc, en fin de compte, la suppression de tout langage. Ainsi, Proclus conclut son commentaire: *Nam per negari et ipse removit (omnes) abnegationes. Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam*[266].

Toutefois, ne nous laissons pas tromper par la remarque de Kirmânî, que la double négation mène à l'affirmation (*îǧâb*) du *ġayr muǧarrad*[267]. A première vue, elle semble impliquer que même la double négation aboutit à une affirmation et qu'elle représenterait une méthode pour saisir Dieu dans son éloignement. En réalité, rien n'est moins vrai. Kirmânî ajoute immédiatement que la particule de négation *lâ* n'a pas le pouvoir de nier quoi que ce soit de la divinité, celle-ci demeurant élevée au-dessus

[261] Proclus, *Expositio*, p. 518.72; cf. Mortley, 91, 115.

[262] Proclus, *Expositio*, p. 518.72-78. Remarquons dans le passage suivant (p. 518.78-85) la distinction entre *circa* et *de*: la négation se rapporte certes à l'Un (elle est *de uno*), mais elle ne l'exprime pas (elle n'est pas *circa unum*).

[263] Proclus, *Expositio*, p. 519.00-2.

[264] Proclus, *Expositio*, p. 520.46-521.52.

[265] Proclus, *Expositio*, p. 521; cf. Beierwaltes, 361-366.

[266] Proclus, *Expositio*, p. 521.68-69; cf. Mortley, 116-117.

[267] Voir *supra*, p. 80.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de toute négation[268]. Comme Proclus, il établit que la négation et la négation de la négation ne sont que des moyens, élaborés par la pensée humaine, pour tenter de concevoir et d'exprimer l'Inconcevable et l'Inexprimable.

Kirmânî y voit un exemple de langage métaphorique. Le *tawḥîd*, dans sa forme ismaélienne, est présenté comme relevant d'une méthode qui est propre au domaine de l'éloquence (*faṣâḥa*) et de la rhétorique (*ḫaṭâba*), et qui a été poussée par les Arabes jusqu'à un sommet de perfection jamais atteint auparavant: il s'agit de la métaphore (*maǧâz*), qui permet de décrire une chose sans la nommer explicitement. Ainsi, au lieu de dire d'un homme qu'il est «noble et très hospitalier» (*karîm wa miṭ'âm*), on peut donner la description poétique suivante:

قليلات المسارح. كثيرات المبارك
إذا سمعن صوت المزهر أيقن. إنهن هوالك

«Peu nombreux sont les bêtes au pâturage — Nombreux les endroits où les chameaux s'agenouillent. Lorsqu'ils entendent le son du luth, ils s'enfuient, puisqu'ils vont à leur perte». Le peu de bêtes au pâturage et le nombre de celles qui, agenouillées dans la cour, attendent d'être abattues, constituent un indice de la générosité et de l'hospitalité du maître. Lorsque retentit le son du luth pour distraire l'hôte, les chameaux savent que leur dernière heure a sonné[269]. Sans que les attributs aient été nommés, le lecteur apprend, grâce à la métaphore, que l'homme en question est noble et hospitalier.

Cette méthode, courante et parfaitement légitime en rhétorique, permet de comprendre la nature réelle du *tawḥîd* et, de là, de chaque discours sur Dieu. Il est licite de se référer à Dieu dans le cadre du *tawḥîd* en suivant la voie de la double négation, mais à condition d'admettre que celle-ci ne s'applique pas réellement (*ḥaqîqatan*) à Lui, mais uniquement dans un sens métaphorique (*'alâ ṭarîq al-maǧâz*), selon les impératifs du langage et de la pensée humaine[270]. La nécessité de la

[268] *Râḥat*, 150.

[269] *Râḥat*, 150.13-19.

[270] *Râḥat*, 151; cf. B. Reinert, «madjâz», *E.I.*², V, 1021-1022. Pour bien saisir l'emploi du terme *maǧâz* chez Kirmânî, il faut le situer dans sa conception générale du langage. Un lien naturel existant entre les mots et les réalités désignées, le langage humain ne peut jamais se référer à Dieu, mais uniquement aux êtres créés. Cependant, en quelques cas exceptionnels, nous pouvons admettre que certains mots (il s'agit notamment de *huwa*, *fard* et *mubdi'*) se réfèrent indirectement à l'Ultime. Mais même alors la référence ne se fait pas «par nature», mais uniquement «par convention». En d'autres

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

double négation n'est que la reconnaissance de l'inaptitude du langage à saisir le Transcendant: tout comme Proclus, Kirmânî conclut à la suppression de la parole devant l'Ineffable. Mais il est assez réaliste pour comprendre que ce silence ne peut se maintenir pendant longtemps. Si, pour des raisons pratiques, le croyant est amené à parler de Dieu, il le fera dans les limites accordées par le *tawḥîd* et sous la réserve que ce discours possède un caractère métaphorique.

2. Les qualifications positives de Dieu dans le langage métaphorique

La voie de la double négation nous a conduits au *ġayr muğarrad*, dénué de toute attache ou similitude avec les créatures.

Néanmoins, trois noms subsistent, qui ne peuvent être niés de Dieu: il s'agit de *huwa / huwîya*, *fard* et *mubdi'*[271]. Appliqués à Dieu, ces noms n'ont cependant qu'une valeur métaphorique et n'expriment nullement des aspects ou des caractéristiques de l'essence divine. Ils traduisent plutôt des notions abstraites et représentent des points de référence établis par la pensée, dans le seul but de se faire une conception minimale de la divinité. En d'autres termes, ils répondent aux prémisses nécessaires pour maintenir l'existence de la divinité et offrent la garantie que la voie doublement négative n'aboutit pas au *ta'ṭîl* ou à l'athéisme. Les deux premiers noms concernent Dieu en-soi, le troisième sa relation avec les créatures. Insistons encore sur le fait que ces mots n'apportent aucune connaissance de Dieu, puisqu'ils sont le produit du raisonnement humain et ne possèdent aucun contenu positif.

(a) Dieu est *huwa* et Il possède une *huwîya*

La première chose que l'on puisse dire de Dieu, c'est qu'Il est «Lui» (*huwa*) et qu'Il possède une «ipséité» (*huwîya*). Bien que dépourvu des attributs «être» (*ays*) et «existence» (*wuğûd*), Dieu doit tout de même avoir une identité, sans quoi Il deviendrait une abstraction, une idée conçue par la pensée, à laquelle ne correspondrait aucune réalité. Refuser le *ta'ṭîl* et l'athéisme exige l'attestation de la *huwîya* divine: tout doit

termes, nous pouvons convenir que certains mots, qui par nature se réfèrent à des créatures, soient employés pour indiquer les qualités élémentaires qu'il faut reconnaître à la divinité, afin d'échapper au *ta'ṭîl* et à l'athéisme. Dans le cas de ces notions-limite, nous nous trouvons en présence d'un emploi purement conventionnel de la langue: ces mots doivent être compris *'alâ ṭarîq al-maǧâz*, c.-à-d. en un sens ne correspondant pas à leur signification originelle et naturelle, donc en un sens «métaphorique».

[271] *Durrîya*, 21.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

être nié de Dieu, sauf qu'Il est *huwa*[272]. Ici réside pour Kirmânî le sens réel de la première phrase de la *šahâda*: *lâ ilâha illâ Allâhu*, transformée en *lâ ilâha illâ huwa*[273]. Après la négation *lâ ilâha*, l'exception (*istiṯnâ'*) rendue par *illâ*, marque l'attestation (*îǧâb*) que Dieu est *huwa*[274]. Les mots *huwa* et *huwîya*, affirmés de Dieu par la *šahâda*, n'ont qu'une valeur métaphorique, puisqu'ils ne peuvent se référer directement à l'essence divine, impossibilité résidant dans la structure et le fonctionnement du langage. Mais, contrairement à la plupart des métaphores dont est constitué le discours sur Dieu, ils n'ont pas le caractère d'attributs et n'impliquent aucune pluralité. Ils constituent l'expression de la foi des créatures en leur Créateur, sans avoir quelque contenu positif. Kirmânî cite en faveur de cette interprétation le *Ta'wîl aš-Šarî'a* de l'Imam-calife al-Mu'izz li-Dîn Allâh[275]: la *šahâda*, tout en conservant son caractère métaphorique, est l'acte par lequel les Intelligences attestent leur Créateur, en Lui témoignant leur soumission. Le sens de la *šahâda* est simplement l'affirmation *annahu* (qu'Il «est»), sans pour autant accorder à Dieu les attributs «être» et «existence», qui introduiraient de la pluralité en Lui[276].

[272] Voir *supra* p. 38-41. Rappelons que *huwa / huwîya* est un des termes employés pour rendre la notion de l'être en arabe.

[273] Ibn Sînâ, *Tafsîr aṣ-Ṣamadîya*, 106.9-10, donne une transformation analogue de la *šahâda*: *wâǧib al-wuǧûd huwa lladî lâ Ilâha illâ huwa* (certains manuscrits lisent *lâ huwa illâ huwa*). Pour le célèbre philosophe, la formule indique que l'Etre Nécessaire est ce qu'Il est (*huwa huwa*) par soi-même, et qu'Il ne tient pas son ipséité d'autrui, comme le font les êtres possibles.

[274] *Riyâḍ*, 218, *Durrîya*, 19.

[275] Voir *supra*, p. 21 n. 89.

[276] *Riyâḍ*, 218. Alors que dans le vocabulaire philosophique arabe les termes rendant la notion de l'être ou de l'existence (*wuǧûd / mawǧûd*; *huwa / huwîya*; *inna* ou *anna / innîya* ou *annîya*; *ays / aysîya*) sont généralement employés d'une manière peu conséquente (cf. Shehadi (a) 124; id. (b) 154-155; Endress, 77-109), Kirmânî introduit une distinction bien nette entre, d'une part, les termes qui expriment l'être ou l'existence en tant qu'attribut (*wuǧûd / mawǧûd*; *ays / aysîya*) et ceux qui, d'autre part, attestent simplement la présence d'une réalité (*huwa / huwîya*; *inna* ou *anna*; les termes *innîya* et *annîya* n'appartiennent pas au vocabulaire de Kirmânî; cf. *infra*, p. 91 n. 312). La première catégorie ne revient qu'aux créatures et doit à tout prix être niée de Dieu (*wuǧûd / mawǧûd* impliquant le fait de «se trouver» en un lieu; *ays / aysîya* ayant la connotation de l'être créé), tandis que le second groupe ne peut être nié de Dieu, sous risque de sombrer dans l'athéisme. Par la manière stricte et rigoureuse dont Kirmânî se sert de ces termes, il se distancie nettement de la confusion générale qui règne à ce sujet chez les traducteurs et philosophes arabes. Ainsi, *huwa* et *huwîya* sont souvent considérés comme de simples équivalents de *mawǧûd* et *wuǧûd*, rendant le grec τὸ ὄν et τὸ εἶναι. Ceci est, par exemple, le cas chez Fârâbî (cf. Anawati (b) 507-508), dans la traduction de la *Métaphysique* d'Aristote faite par Asṭât (cf. Frank (a) 188 n. 4; Afnan, 324-325), ainsi que dans le

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

(b) Dieu est *fard*

Dieu peut également être dit *fard*. Ce mot, qui exprime l'unité, l'unicité, l'esseulement et l'isolement, apparaît chez certains auteurs sunnites comme un des «plus beaux noms divins». Bien qu'il ne soit pas appliqué à Dieu dans le Coran, la tradition ultérieure a pris l'habitude d'associer ce nom aux attributs *aḥad* et *ṣamad* de la Sourate 112: *fard* indique alors que Dieu est seul, qu'Il n'a ni associé, ni semblable[277]. Les ismaéliens, par contre, emploient *fard* dans un contexte bien différent. Kirmânî, en accord avec la tradition néoplatonicienne, s'efforce de réduire toute multiplicité à une unité pure, libre de la pluralité dont elle est la source. Cette ultime unité dont découle la multiplicité est le Premier Principe: Dieu.

Cependant, Kirmânî refuse d'associer la divinité au nombre «un», l'un étant, selon lui, produit (*muḥdaṯ*) sous toutes ses formes. Ainsi, il distingue non moins de quatre significations différentes du mot «un» (*wâḥid*)[278]: l'un, en tant qu'individu au milieu de nombreux autres individus, l'individu formant en soi une unité; l'un, en tant que porteur d'une caractéristique unique, qui n'apparaît en aucun autre; l'un, en tant qu'essence spécifique (*ʿayn*; comme p.ex. l'essence ou l'idée de la blancheur, de la substance, etc.), chaque espèce formant en soi une unité, et, finalement, l'un en tant que «l'un absolu» (*al-wâḥid al-muṭlaq*). Celui-ci, c.-à-d. l'un considéré en soi, comme le premier des nombres, représente en son essence une paire (*izdiwâǧ*) constituée par l'unité (*waḥda*) et ce qui porte (*ḥâmil*) cette unité[279]. L'un, dans chacune de ses significations, est toujours produit et, par conséquent, causé. Les mots qui l'expriment (*wâḥid*, *aḥad* et *waḥîd*) doivent être réservés aux créatures puisqu'ils se réfèrent à des réalités produites et causées. Dans la série des Intelligences émanées, l'un correspond à l'Intellect[280]. Etant composé et

Liber de Causis (cf. Frank (a) 187; A.M. Goichon, «huwiyya», *E.I.*^{2}, III, 665-666; Endress, 97-98). Le *Liber de Causis* appelle Dieu «le premier être créateur» (*al-huwîya al-ûlâ al-mubtadiʿa*) (§ 15, p. 89), qui confère l'être (*huwîya*) aux autres êtres (§ 17, p. 92). Une pareille signification de *huwîya* serait, dans une optique ismaélienne, tout à fait indigne de Dieu!

[277] Gimaret (a) 197-199; H. Fleisch, «fard», *E.I.*^{2}, II, 808-809; voir également *supra*, p. 35 n. 2.

[278] *Durrîya*, 22-23.

[279] *Durrîya*, 23, *Râḥat*, 178, 240-241. Faut-il conclure de cet argument que Kirmânî n'admet pas l'existence séparée des nombres, mais que ceux-ci doivent toujours être réalisés en un substrat? Toutefois, il ne précise nulle part ce qu'est le *ḥâmil* en question. En plus, il semble admettre l'existence des nombres dans le monde intelligible (voir *infra*, p. 285-289).

[280] *Durrîya*, 22, *Râḥat*, 179. Notons que le Coran et la tradition sunnite considèrent *wâḥid* et *aḥad* (ce dernier n'apparaît qu'à la Sourate 112) comme les principaux attributs exprimant l'unité et l'unicité de Dieu (Gimaret (a) 191-197). Ici encore, l'ismaélisme défend une position originale qui se distingue de celle des autres écoles musulmanes.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

causé, l'un doit nécessairement dépendre d'une cause qui le précède et qui possède un degré plus élevé d'unité: le *fard*. En tant que cause du *wâḥid*, le *fard* est supérieur en rang et en dignité. Il représente l'élément absolument simple et, sur le plan de l'unité (*wâḥidîya*), la limite ultime à laquelle la pensée et la parole peuvent atteindre[281]. En sa qualité de notion-limite, *fard* peut être dit de Dieu, puisque le vocabulaire humain ne possède aucun mot pour exprimer une unité et une simplicité plus élevées. Mais, une fois de plus, il ne s'agit que d'une métaphore. La raison peut établir qu'à l'origine de la multiplicité il doit y avoir une unité absolue, surpassant même l'un en simplicité, et elle peut affirmer cette unité suprême de l'ipséité divine en disant: *huwa fard*. Cependant, ce ne sont que des mots composés de lettres créées qui ne peuvent se référer à l'ipséité de Dieu. Celle-ci peut être supposée absolument simple sans que l'on puisse donner à cette simplicité quelque contenu positif, voire même l'exprimer[282].

Les néoplatoniciens s'accordent généralement à attribuer au Principe les noms Bien et Un, mais ils sont tout aussi conscients de l'insuffisance de ces noms lorsqu'ils sont appliqués à l'Ineffable et à l'Inconnaissable. Surtout Plotin a ressenti que la logique de son système aurait exigé que l'unicité soit à son tour niée de l'Un[283]. Sans toutefois pousser cette conséquence à l'extrême, il reconnaît que l'«Un» n'est en fait qu'un nom donné par les hommes à l'Ineffable pour se le désigner et qu'il ne signifie rien de plus que la négation de la multiplicité: le mot «un» exprime (tout comme *fard* chez Kirmânî) le maximum de simplicité, mais en fin de compte il doit, avec tous les autres attributs, être nié de l'Innomable[284]. En aucun cas l'un ne peut être dit du Principe en tant qu'attribut positif[285] et il ne peut être considéré comme l'un numérique, qui est compté avec les autres choses[286]; il doit, par contre, être compris comme «l'un suprême en simplicité, et en absence de toute multiplicité

[281] *Durrîya*, 21-22.

[282] Le caractère métaphorique du nom *fard*, lorsqu'il est appliqué à Dieu, ressort clairement de la considération suivante. Kirmânî appelle le *fard* la cause de l'un; en tant que cause, il porte en soi tous les autres nombres, puisque les effets sont déjà contenus dans la cause (*Durrîya*, 24-25; ce texte, dans lequel l'auteur essaie de déduire divers nombres à partir des lettres dont est composé le mot *fard*, est confus et probablement corrompu). Il associe *fard* à Dieu et *wâḥid* à la première Intelligence, bien que Dieu ne puisse en aucun cas être cause (Il ne peut contenir ce qui procède de Lui). Par conséquent, Dieu ne peut être dit *fard* que dans un sens métaphorique.

[283] Kremer, 170-171.

[284] Plotin, *Enn.*, V,5,6; cf. V,4,1.

[285] Plotin, *Enn.*, VI,9,5.

[286] Plotin, *Enn.*, V,6,4; cf. V,5,4, VI,9,5-6; *Ep. Sc. Div.*, 180.5-17/§ 182-190, p. 345.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

et de toute division»[287]. Proclus ajoute que les noms Un et Bien ne sont pas les véritables noms de l'Ineffable, mais qu'ils se réfèrent en réalité à ce qui vient après Lui (resp. le πρόοδος et l'ἐπιστροφή)[288]. L'idée que le Principe transcende l'un numérique et représente un degré d'unité plus pur et plus noble, apparaît déjà chez Philon et dans l'hermétisme[289]. Selon Festugière elle serait d'origine néopythagoricienne[290], d'où elle aurait influencé le néoplatonisme[291]. De tous les philosophes néoplatoniciens, Damascius va sans doute le plus loin en situant l'Ineffable au-dessus de l'Un: puisque l'Un possède en soi de la pluralité, il doit être précédé par ce qui transcende l'Un[292]. La distinction établie par Kirmânî entre *fard* et *wâḥid* reprend ainsi les tentatives néoplatoniciennes qui visent à placer le Principe au-dessus de l'Un, poussant à l'extrême sa transcendance et son isolement.

Huwa et *fard* sont donc les seuls noms qui peuvent être affirmés, bien que métaphoriquement, de l'Ultime. Ils traduisent les deux certitudes que notre intellect peut avoir à son sujet: qu'Il existe réellement et qu'Il est absolument simple et unique. Une troisième certitude, située sur le plan de la relation entre Dieu et les êtres, concerne le fait que Dieu est le créateur de tous les êtres. Elle est exprimée par le nom *mubdiʿ*.

(c) Dieu est *mubdiʿ*

Ce nom est souvent mentionné dans la tradition islamique — et surtout chez les philosophes — pour désigner Dieu en sa qualité de Créateur, qui a créé le monde «sans modèle préalable»[293]. Pour les ismaéliens, par contre, *mubdiʿ* ne se réfère pas directement à Dieu, mais à «l'essence de l'acte» (*ḏât al-fiʿl*), c.-à-d. l'*ibdâʿ*, l'acte créateur, qui est distinct de sa source[294]. La qualité de *mubdiʿ* (*mubdiʿîya*) ne revient à Dieu que par le biais de l'*ibdâʿ*, qui se différencie nettement de Lui[295].

[287] Plotin, *Enn.*, VI,9,5.45-46.

[288] Proclus, *Th.Pl.*, II,6, p. 40-41.

[289] Philon, *De Praemiis et Poenis*, 40, *De Vita Contemplativa*, 2; *Corp. Herm.*, V,2, p. 60.16-18: «Toi donc, ô mon fils Tat, prie d'abord le Seigneur et Père et Seul, et qui n'est pas l'Un mais source de l'Un» (trad. Festugière).

[290] Festugière (b) 23; cf. J. Whittaker, «Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute», *SO*, 48, 1973, 82.

[291] Nous la retrouvons e.a. chez Jamblique qui distingue deux niveaux dans l'Un: l'Un totalement ineffable (παντελῶς ἄρρητον) et le second Un, appelé τὸ ἁπλῶς ἕν, qui n'est autre que le premier principe créateur (Jamblique, *Fragm.*, 29-33).

[292] Damascius, *Dub.*, I, p. 4-5, 37-39, 56; cf. Combès, 203.

[293] Gimaret (a) 289, 309-310.

[294] *Rawḍa*, 84.

[295] *Durrîya*, 21.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ce nom soulève donc le problème de l'*ibdâ'* et est lié à la conception toute particulière de la causalité chez Kirmânî et bon nombre d'auteurs ismaéliens. Puisque cette question constitue le thème de notre prochain chapitre, nous reviendrons sur le nom divin *mubdi'* à cette occasion.

A part les trois noms de *huwa*, *fard* et *mubdi'* qui, avec toutes les réserves que nous avons mentionnées, peuvent être affirmés de Dieu, Kirmânî emploie encore dans l'usage courant les dénominations traditionnelles de la divinité: Allâh[296], al-Muta'âlî (le Très-Haut), Rabb (Seigneur), ainsi que les eulogies habituelles: *ta'âlâ*, *subḥânahu*, *'izza wa ǧalla*, etc. Malgré les prises de position radicales, le vocabulaire religieux de l'ismaélisme diffère peu de celui des autres musulmans. Cette contradiction frappante entre l'arrière-plan théorique et la pratique religieuse peut certes être expliquée par le souci de *taqîya*. Mais, il y a sans doute une raison plus profonde. Les ismaéliens modérés, dont Kirmânî fait partie, ont toujours voulu conserver leur identité islamique, ce qui se traduit notamment par une fidélité manifeste aux rites et aux lois de l'Islam, ainsi qu'au discours religieux. Kirmânî n'a jamais récusé la *šarî'a*, ni le Coran en tant que parole divine[297]. Mais, contrairement aux musulmans sunnites, il proclame la nécessité du *ta'wîl*: le Coran et la *šarî'a* ne doivent pas être pris à la lettre, mais interprétés sous l'autorité des Imams. La même chose est valable pour le discours sur Dieu. Le langage traditionnel peut être maintenu, mais à condition de savoir qu'il est métaphorique et qu'il possède une signification plus profonde, qui ne met nullement en danger la transcendance divine. Découvrir cette signification cachée est le but de tout enseignement ismaélien.

3. Le sens profond du *tawḥîd*

Nous sommes maintenant en mesure de saisir le sens tout particulier que Kirmânî accorde au *tawḥîd*. Il commence par distinguer trois termes: le *tawḥîd* (l'acte de confesser l'unité), le *muwaḥḥid* (celui qui confesse l'unité) et le *muwaḥḥad* (celui dont l'unité est confessée). Le *tawḥîd* peut donc être considéré sous deux angles: celui du sujet (le *muwaḥḥid*) et celui de l'objet (le *muwaḥḥad*). Ce dernier subit, en quelque sorte, l'action du *tawḥîd* (il est *maf'ûl*), tandis que le *muwaḥḥid* en est l'agent (le *fâ'il*). Il est évidemment intolérable que Dieu soit

[296] Bien que le nom d'Allâh revienne en réalité à l'Intellect, Kirmânî l'emploie souvent pour désigner Dieu, conformément à la tradition.

[297] Pour le problème de la révélation chez Kirmânî, voir *infra*, p. 374-375.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

maf'ûl, qu'Il subisse l'action d'un agent quelconque: le *muwaḥḥad*, l'objet du *tawḥîd*, ne pourra donc être Dieu[298]. En plus, le *tawḥîd* est un acte du langage, qui consiste à exprimer l'unité par la parole. L'ipséité divine ne pouvant être atteinte par le langage, il s'avère nécessaire que l'objet du *tawḥîd* soit autre que Dieu[299]. Alors, quel est-il? Le *tawḥîd* ne peut être compris comme l'affirmation de l'unité de Dieu, puisque Dieu n'est pas un (*wâḥid*), l'un étant en toutes ses formes produit et composé[300]; l'ipséité divine est plutôt liée à la notion du *fard*, la cause de l'un et de tous les nombres. Le *tawḥîd* représente alors la confession de l'unité de Dieu, mais en ce sens que Dieu est le Créateur (*mubdi'*) de l'un et de l'unité, c.-à-d. de l'Intellect[301]. Le *tawḥîd* est l'attestation de Dieu en tant que *mubdi'*; tout comme ce nom, il ne se réfère pas à l'ipséité divine, mais à l'acte de l'*ibdâ'*, par lequel Dieu a fait être la création. Vu de la part du *muwaḥḥid*, le *tawḥîd* est l'acte par lequel le croyant exprime sa foi en son Créateur, en attestant son unité par la négation de tous les attributs (y compris celui de la divinité)[302] et en reconnaissant le caractère métaphorique de tout discours à son sujet[303]. Ici réside, pour l'ismaélien, la différence entre le *tawḥîd* véritable et celui des ignorants, qui croient s'adresser à Dieu mais ne vont pas au-delà de la créature: «nous disons que la communauté (*umma*), en s'opposant à ceux qui possèdent la juste direction (*arbâb al-hidâya*) et en négligeant les prescriptions d'obéissance, ne pourra jamais s'avancer sur la voie du *tawḥîd* jusqu'au point le plus ultime, tandis que ceux qui suivent les amis de Dieu sur terre — que la paix soit sur eux! – atteindront les unités (*âḥâd*). Pour cette raison, ils vont s'inventer un être à adorer (*ma'bûd*), avec les descriptions et les conceptions qu'ils se font à son sujet; cet être n'est autre qu'une chose incluse dans l'existence (*waǧada*), qui tombe sous la création et dont l'essence contient la force de l'*ibdâ'*. Puisque leur divinité est créée et soumise à cette force (*maqdûr 'alayhi*) leur *tawḥîd* est imparfait: par lui, le jardin du paradis demeure voilé, ainsi que ses délices»[304].

[298] *Durrîya*, 20.
[299] *Durrîya*, 21.
[300] Voir *supra*, p. 85-87.
[301] *Durrîya*, 22-23.
[302] Voir *supra*, p. 75-83.
[303] *Durrîya*, 23-24.
[304] *Durrîya*, 25.24-26.3.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

C. *Les sources de la doctrine du tawḥîd chez Kirmânî*

1. Kirmânî et la tradition ismaélienne

Après l'exposé que nous venons de donner, nous sommes en droit de nous demander si Kirmânî a apporté des innovations à la doctrine du *tawḥîd* ou si, par contre, il est simplement l'héritier et le continuateur d'une tradition ismaélienne qui existait déjà avant lui.

Répondre à cette question est une tâche malaisée, puisque le développement de la pensée ismaélienne ne nous est encore qu'imparfaitement connu, beaucoup d'ouvrages ayant disparus ou demeurant inaccessibles. Cependant, nous possédons un point de référence précieux: l'œuvre d'Abû Yaʿqûb as-Siğistânî. De quelques dizaines d'années l'aîné de Kirmânî, cet auteur fécond, dont un certain nombre d'écrits ont été publiés, nous permet d'avoir une idée assez précise du système philosophique ismaélien à l'époque précédant celle de notre auteur. Malheureusement, un ouvrage capital, le *Kitâb al-Maqâlîd*, qui contient des élaborations importantes pour notre sujet, demeure toujours inédit[305]. Malgré cela, il est désormais possible de tenter une brève reconstruction de la conception que Siğistânî se faisait de Dieu. Les ressemblances avec ce que nous avons lu chez Kirmânî sauteront immédiatement aux yeux, ainsi que les points de divergence.

Selon le *Kašf al-Maḥğûb*, ouvrage qui ne nous est parvenu qu'en traduction persane, Dieu qui a fait-être (*hast-konendeh*) tous les êtres, est Lui-même exempt de l'être (*hastî*) et du non-être (*nîstî*)[306]. Il n'est ni substance (*ğawhar*), ni accident (*ʿaraḍ*), puisqu'Il n'est ni corps, ni esprit[307]; Il n'est pas une chose et la «choséité» (*tjîzî*; cf. *šayʾîya* chez Kirmânî) est exclue de Lui[308]; Il n'a ni égal, ni opposé, ni adversaire[309]; Il est dépourvu de limite (*ḥadd*)[310] et de lieu (*makân*)[311]. N'ayant rien en

[305] L'unique manuscrit connu du *Kitâb al-Maqâlîd* appartient à la collection Hamdânî à Surat en Inde (Poonawala (a) 85; il en donne un aperçu dans (b) 280-283). Walker, qui a eu le privilège d'étudier le manuscrit grâce à l'obligeance d'Abbas Hamdani, en cite de courts extraits en traduction anglaise dans ses publications consacrées à la pensée de Siğistânî. Sur le *tawḥîd* chez Siğistânî, voir Walker (a) 72-80; id. (b) 7-21.

[306] Siğistânî, *Kašf*, 12-14 (éd.), 42-43 (trad.).

[307] Siğistânî, *Kašf*, 4-5 (éd.), 34 (trad.); cf. *Iftiḫâr*, 30-31, *Maqâlîd*, § 9, cité par Poonawala (b) 281.

[308] Siğistânî, *Kašf*, 4 (éd.), 33 (trad.); cf. *Maqâlîd*, § 11, cité par Poonawala (b) 281: prétendre que Dieu est une chose (*šayʾ*), bien que différente des autres choses, est une forme pernicieuse de *tawḥîd*.

[309] Siğistânî, *Iṯbât*, 1, 30.

[310] Siğistânî, *Kašf*, 5-6 (éd.), 35-36 (trad.).

[311] Siğistânî, *Kašf*, 8-10 (éd.), 38-40 (trad.).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

commun avec ses créatures, Il ne peut être décrit par aucun attribut, mais demeure impénétrable, inconnaissable et ineffable[312].

Le *tawḥîd* véritable doit échapper au *tašbîh* et au *taʿṭîl*[313]. Contrairement à ce que croient les muʿtazilites, les chiites non-ismaéliens (les *rawâfiḍ*)[314] et certains philosophes, il ne suffit pas de simplement nier tous les attributs à Dieu pour atteindre cet objectif: la *via negativa* n'est en réalité qu'une forme cachée de *tašbîh*[315]. Pour remédier à cet inconvénient, chaque négation doit à son tour être niée. Il n'existe aucun dépouillement (*tanzîh*) plus digne et plus noble que celui qui place à côté de la négation, la négation de cette négation[316]. Ainsi, Siğistânî établit des séries composées d'attributs négatifs accompagnés de leur négation: Dieu n'est pas en un lieu et non pas en un lieu[317]; Il est non-chose et non non-chose, non-limité et non non-limité, non-être et non non-être, etc.[318]. Les doubles négations ont pour effet d'affirmer et de certifier (*iṯbât*) la transcendance divine, bien que Dieu n'ait nullement besoin d'être affirmé, puisqu'Il est élevé au-dessus de toute affirmation[319]. De manière positive, on peut attribuer à Dieu une ipséité pure (*huwîya maḥḍa*), bien que celle-ci doive rester exempte de tout contenu[320], ainsi qu'une unicité (*fardânîya*) absolue, qui surpasse en unité le nombre un[321]. Les noms traditionnels pour désigner la divinité, ainsi que ceux qui l'indiquent en tant que Créateur (al-Mubdiʿ, aṣ-Ṣâniʿ, etc.) peuvent être employés dans l'usage courant[322]. Dieu a fait exister le monde par *ibdâʿ*, sans pour autant être une cause (*ʿilla*)[323]; Il est situé hors du temps et de l'espace[324].

[312] Siğistânî, *Kašf*, 6-8 (éd.), 36-38 (trad.); cf. *Iṯbât*, 1, *Yanâbîʿ*, § 1, p. 2 (éd.), 13 (trad.), *Maqâlîd*, cité par Walker (b) 15: la *innîya* de Dieu ne peut être connue. Remarquons que Siğistânî emploie le mot *innîya* pour désigner l'essence ou l'être, terme très courant en philosophie arabe et notamment dans les textes néoplatoniciens, comme le *Liber de Causis* et les *Plotiniana Arabica* (cf. Frank (a) 181-201), mais qui n'est pas attesté comme tel chez Kirmânî. Sans doute ce dernier trouvait-il au terme un sens trop proche d'«être» (*innîya* comme équivalent d'εἶναι) pour pouvoir l'appliquer à Dieu.

[313] Siğistânî, *Iftiḫâr*, 23-33, *Maqâlîd*, § 13, cité par Poonawala (b) 281.

[314] Sur le sens de ce terme, voir E. Kohlberg, «The Term 'Râfiḍa' in Imâmî Shîʿî Usage», *JAOS*, 99, 1979, 677-679.

[315] Siğistânî, *Iftiḫâr*, 29, *Maqâlîd*, cité par Walker (b) 12-13, 17.

[316] Siğistânî, *Iftiḫâr*, 27; cf. Madelung (c) 57; Nanji, 307-308.

[317] Siğistânî, *Iftiḫâr*, 24, 30.

[318] Siğistânî, *Kašf*, 14-15 (éd.), 44-45 (trad.).

[319] Siğistânî, *Maqâlîd*, cité par Walker (b) 18-19.

[320] Siğistânî, *Yanâbîʿ*, § 22-25, p. 15-17 (éd.), 33-35 (trad.).

[321] Siğistânî, *Kašf*, 6 (éd.), 36 (trad.), *Iftiḫâr*, 26, *Maqâlîd*, cité par Walker (b) 16, *Iṯbât*, 30: Dieu n'étant pas un nombre, Il ne peut être assimilé au nombre un.

[322] Voir les références données par Netton (a) 216.

[323] Siğistânî, *Iṯbât*, 30, *Iftiḫâr*, 30-32, *Maqâlîd*, cité par Walker (b) 16.

[324] Siğistânî, *Kašf*, 10-12 (éd.), 40-41 (trad.).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ce bref aperçu suffit pour démontrer que la plupart des ingrédients du *tawḥîd* chez Kirmânî se trouvent déjà dans l'œuvre de Siğistânî. Notre auteur se situe donc dans une tradition philosophique plus large et plus ancienne, qui remonte au moins jusqu'au milieu du 10e siècle.

Cela ne signifie pas pour autant que les principaux thèmes, tout en étant communs aux deux auteurs, soient traités de la même façon, avec une argumentation parallèle. Sans vouloir tenter une comparaison systématique et en tenant compte du caractère encore fragmentaire de notre connaissance de la pensée de Siğistânî, nous pouvons en tout cas constater que Kirmânî offre des raisonnements philosophiquement mieux fondés et marqués par l'influence des discussions philosophiques et théologiques de son temps. La pensée de Kirmânî est certes héritière de toute une tradition ismaélienne en matière de *tawḥîd*, mais elle est en même temps le fruit d'une méditation personnelle, effectuée à l'aide des sources philosophiques disponibles à son époque.

Toutefois, il existe aussi entre les deux auteurs quelques divergences sur des questions fondamentales. Ainsi Siğistânî semble admettre la possibilité d'atteindre une certaine connaissance (*maʿrifa*) de Dieu. Malgré l'incognoscibilité de l'essence divine, il distingue quatre voies qui permettent de se rapprocher d'elle: l'inspiration (*taʾyîd*)[325], les sciences physiques, qui révèlent l'ordre régnant dans l'univers, les sciences grammaticales, qui aident à comprendre les textes révélés, et finalement le *taʾwîl*, la voie la plus sûre et la plus noble[326]. Remarquons cependant que Siğistânî envisage la possibilité d'une *maʿrifa*, d'une «connaissance» (γνῶσις) de Dieu, et non d'un *ʿilm*, d'une science démonstrative (ἐπιστήμη)[327]. Mais malgré cette restriction, Siğistânî reste encore en désaccord avec Kirmânî, qui n'admettrait jamais la possibilité de remonter jusqu'à Dieu à partir du monde créé; pour lui, l'existence des êtres exige bien l'existence d'un Principe Ultime, sans que l'ordre de l'univers révèle pour autant la moindre chose sur ce dernier[328]. Le *taʾwîl*, enseigné par les Imams, dévoile la structure des mondes et les correspondances entre eux («la science de la balance»), mais reste muet sur Dieu; il aide à éliminer les conceptions fausses que les hommes se font à son sujet et

[325] Voir sur la notion de *taʾyîd*, *infra*, p. 366.

[326] Siğistânî, *Maqâlîd*, cité par Walker (b) 14.

[327] Sur la différence entre *ʿilm* et *maʿrifa*, voir Afnan, 175 (s.v. *maʿrifa*) et 188 (s.v. *ʿilm*); le terme *maʿrifa* prend souvent le sens d'une connaissance d'ordre mystique (cf. R. Arnaldez, «maʿrifa», *E.I.*^{2}, VI, 553-556). Ceci ne nous permet cependant pas d'affirmer avec certitude que Siğistânî entendait par ce mot quelque vision ou contemplation mystique de la divinité.

[328] Le monde, tel qu'il se présente à nous, est en réalité l'œuvre de l'Intellect et ne reflète que les archétypes contenus en son essence.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

à épurer le *tawḥîd*, sans pour autant apporter quelque connaissance positive. Pour Kirmânî, toute approche de l'Ultime, même par une voie non-intellectuelle ou mystique, demeure exclue[329]. Sa position s'avère donc plus radicale que celle de Siğistânî: tandis que ce dernier laisse encore une porte ouverte, Kirmânî rompt tous les ponts entre le Créateur et les créatures et place Dieu dans une inaccessibilité totale. Bien entendu, la prudence nous oblige à préciser que Siğistânî ne semble pas expliquer davantage ce qu'il entend exactement par *maʿrifa*: s'agit-il d'une connaissance rationnelle, d'une connaissance purement négative (savoir ce que Dieu n'est pas), d'une vision mystique, d'une «intuition»?

Quoi qu'il en soit, il est certain que Kirmânî défend une position plus intransigeante que Siğistânî sur la question des attributs divins, autre point de discorde entre les deux auteurs. En effet, Siğistânî attribue à Dieu six caractéristiques: la majesté (*ʿaẓama*), la liberalité (*ğûd*), le pouvoir (*qudra*), l'être (*innîya*), la divinité (*rubûbîya*) et l'unicité (*fardânîya*)[330]. Mises à part la *fardânîya* et, éventuellement, la *innîya* (qui pourrait être dans le vocabulaire de Siğistânî l'équivalent de *huwîya* chez Kirmânî)[331], Kirmânî nie explicitement toutes ces caractéristiques à la divinité et les attribue, par contre, à l'Intellect[332]. Il rejetterait à coup sûr l'argumentation de Siğistânî, visant à démontrer que Dieu possède le pouvoir (*qudra*) mais non la force (*qûwa*), parce que cette dernière, étant toujours appliquée sur et par quelque chose, mettrait en péril la transcendance divine[333]. Pour Kirmânî, Dieu ne possède ni force ni pouvoir.

Mais il serait faux d'en tirer la conclusion que la doctrine du *tawḥîd* chez Kirmânî est en rupture avec la tradition ismaélienne représentée par Siğistânî. Au contraire, l'incognoscibilité et l'ineffabilité de Dieu forment également chez ce dernier les piliers sur lesquels repose la doctrine du *tawḥîd*; Dieu ne se révèle que d'une façon très indirecte par l'intermédiaire de l'Intellect[334], tandis que son ipséité demeure à tout jamais inaccessible. La position de Kirmânî trahit le souci de mener jusqu'à leur conséquence logique et extrême les prémisses du système, tout en éliminant les éléments ou les termes qui pourraient prêter à équivoque. La doctrine ismaélienne,

[329] Voir *infra*, p. 96-97.
[330] Siğistânî, *Maqâlîd*, § 2-7, cité par Poonawala (b) 280-281.
[331] Voir *supra*, p. 83-84.
[332] *Durrîya*, 23 (négation de *qudra* et *ʿaẓama*), 24 (négation de *rubûbîya*).
[333] Siğistânî, *Maqâlîd*, cité par Walker (b) 15, Poonawala (b) 280.
[334] Siğistânî, *Maqâlîd*, cité par Walker (b) 15.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

caractérisée sur d'autres points par une si grande diversité, présente donc en matière de *tawḥîd* une remarquable stabilité et uniformité[335].

2. Kirmânî et la tradition néoplatonicienne

Nous avons également constaté que la conception ismaélienne de la divinité trahit une forte empreinte néoplatonicienne. En effet, l'exposé du *tawḥîd* chez Kirmânî pourrait, compte tenu des changements dans le contexte religieux, tout aussi bien figurer dans un traité néoplatonicien sur l'Un. Les similitudes sont si nombreuses et si spécifiques que nous devons accepter un lien direct entre le néoplatonisme et la doctrine ismaélienne du *tawḥîd*. Cependant, malgré ces ressemblances profondes, Kirmânî se dissocie en quelques points importants des sources néoplatoniciennes généralement connues des Arabes, phénomène que nous rencontrerons encore à d'autres occasions[336]. En confrontant, sur la question du Premier Principe, la pensée de Kirmânî avec les *Ennéades* de Plotin, les *Plotiniana Arabica* et le *Liber de Causis*, nous pouvons constater que les divergences se rapportent principalement à trois sortes d'ambiguïtés qui apparaissent en ces textes néoplatoniciens: elles concernent la *via negativa*, l'incognoscibilité et la transcendance de Dieu. A chaque fois, Kirmânî opte pour une position qui renforce la transcendance et l'inaccessibilité divines. Il se rapproche ainsi de certains textes de Proclus et surtout de Damascius.

Le premier groupe d'ambiguïtés, celles qui concernent la *via negativa*, se caractérise — nous l'avons déjà remarqué — par le fait que les néoplatoniciens, malgré leur attachement théorique à la *via negativa*, font volontiers toutes sortes d'affirmations positives au sujet de l'Un. A part le nom «Un»[337], ils appellent le Principe généralement le «Bien», l'Un et le Bien étant les seuls noms qui Lui conviennent[338]; dans la première cause, ajoute le *Liber de Causis*, le bien (*ḫayr*) et l'essence (*huwîya*) coïncident[339]. Kirmânî, par contre, n'attribue jamais le bien à

[335] Les principales composantes de la doctrine du *tawḥîd* se trouvent déjà dans les textes qui reflètent le stade le plus ancien du système ismaélien, comme p.ex. Abû ʿÎsâ al-Muršid, *Risâla*, § 1, p. 7, et Ǧaʿfar b. Manṣûr al-Yaman (attribué à), *Kašf*, 1, 47. De même, elles sont présentes chez Muḥammad an-Nasafî, un des prédécesseurs immédiats de Siǧistânî; cf. Walker (a) 57.

[336] Voir *infra*, p. 99, 381.

[337] Voir *supra*, p. 86-87.

[338] Ces noms n'expriment toutefois pas l'essence de l'Un; cf. Proclus, *Th.Pl.*, II,6, p. 41. Le *Liber de Causis*, § 9, p. 80, appelle Dieu *al-wâḥid al-ḥaqq al-maḥḍ*.

[339] *Liber de Causis*, § 19, p. 96; cf. Proclus, *El. Theol.*, § 122, p. 108.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Dieu. Pour Plotin, l'Un contient toutes choses en puissance (Il est δύναμις πάντων)[340] et les actualise par l'acte avec lequel Il constitue sa propre essence: Il est également ἐνέργεια, et même ἡ πρώτη ἐνέργεια[341]. Que Dieu constitue sa propre essence ou qu'Il porte en son essence acte et puissance serait pour Kirmânî, à coup sûr, un contre-sens: Dieu n'a en soi aucun acte (*fi'l*)[342]. En plus, Plotin admet que l'Un n'est pas «privé de sentiment» (ἀναίσθητον), qu'Il a «un total discernement de Lui-même» (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ), que «la vie est en Lui» (ζωὴ ἐν αὐτῷ), que la conception (κατανόησις) qu'Il a de Lui-même, «par une sorte de conscience» (συναίσθησις), «consiste en un repos éternel et une pensée (νόησις) différente de la pensée de l'Intelligence»[343]. De même, l'*Epistola de Scientia Divina* affirme que Dieu qui, en tant que Première Cause, représente la vie des vies (*ḥayât al-aḥyâ'*), l'intellect des intellects (*'aql al-'uqûl*) et le bien des biens (*ḫayr al-ḫayrât*)[344] voit et connaît sa propre essence, ainsi que le monde qu'Il a produit, bien que sa connaissance, la première connaissance (*al-'ilm al-awwal*), transcende l'Intellect et toutes les autres connaissances[345]. Dieu, appelé «la première chose» (*aš-šay' al-awwal*)[346], possède en Soi toute puissance (*kull qûwa*), avec laquelle Il a fait exister les autres puissances[347]: la puissance divine (*al-qûwa al-ilâhîya*) se différencie de la puissance des autres êtres dont elle est la cause[348]; c'est la «puissance des puissances» (*qûwat al-quwâ*), «la puissance pure» (*al-qûwa al-maḥḍa*)[349]. Le *Liber de Causis* attribue à Dieu les termes *innîya* et *huwîya*, manifestement dans le sens de *wuǧûd / mawǧûd* (εἶναι / ὄν)[350]: la *innîya* pure (*al-innîya al-maḥḍa*)[351], la première *huwîya* créatrice (*al-huwîya al-ûlâ al-mubtadi'a*)[352], qui n'est rien qu'une *innîya* (*innîya faqaṭ*, «nur Sein»)[353],

[340] Plotin, *Enn.*, V,3,15, V,4,2.
[341] Plotin, *Enn.*, VI,8,16, VI,8,20; cf. Kremer, 182.
[342] Voir *infra*, p. 125-134.
[343] Plotin, *Enn.*, V,4,2; cf. VI,8,7; Bussanich, 21, 26-27.
[344] *Ep. Sc. Div.*, 177.21/§ 154, p. 327.
[345] *Ep. Sc. Div.*, 175.13-15/§ 118-119, p. 321-323; 180.22-181.1/§ 195, p. 353; cf. *Liber de Causis*, § 8, p. 78: la connaissance divine (*al-'ilm al-ilâhî*) est située au-delà de la connaissance de l'Intellect et de l'Ame, puisqu'elle en est la cause.
[346] *Ep. Sc. Div.*, 182.5-7/§ 212, p. 357; pour Kirmânî, Dieu ne peut être considéré comme une «chose».
[347] *Ep. Sc. Div.*, 182.21-183.1/§ 223, p. 357.
[348] *Liber de Causis*, § 8, p. 78.
[349] *Liber de Causis*, § 15, p. 88.
[350] *Liber de Causis*, § 2, p. 62; voir *supra*, p. 84 n. 276.
[351] *Liber de Causis*, § 4, p. 65.
[352] *Liber de Causis*, § 15, p. 88.
[353] *Liber de Causis*, § 8, p. 79.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

confère l'être (*huwîya*) à toutes les choses par la voie de l'*ibdâ'*[354]. Avec ce que nous savons désormais de sa doctrine du *tawḥîd*, nous comprenons aisément que toutes ces affirmations sont parfaitement illégitimes aux yeux de Kirmânî et ne valent pas mieux que celles des mu'tazilites, qui proclament verbalement la nécessité de la *via negativa*, tout en restant fidèles en leur cœur à l'anthropomorphisme (*tašbîh*)[355].

Un deuxième terrain de divergences concerne les concessions faites dans le domaine de l'incognoscibilité divine. Pour les auteurs néoplatoniciens mentionnés ci-dessus, l'Un n'est pas totalement et à tout égard inaccessible. Certes, ils reconnaissent tous que la science, la pensée discursive et le raisonnement rationnel ne permettent pas, à eux seuls, d'accéder au Principe, mais ils sont convaincus qu'il existe d'autres voies pour remonter vers Lui. Plotin attribue à l'âme humaine la possibilité de s'unir à l'Un[356]. Pour ce faire, elle doit transgresser le niveau de l'intelligible[357]: l'Un ne peut être compris «ni par la science (κατ' ἐπιστήμην) ni par une intuition intellectuelle (κατὰ νόησιν), comme les autres intelligibles, mais par une présence supérieure à la science (ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα)»[358]. Il peut être contemplé par un «contact intellectuel», saisi par une «intuition soudaine» et même pensé, bien qu'il soit impossible de le concevoir «en entier» ou de l'exprimer d'une manière adéquate[359]. L'Un ne peut être approché que dans un climat de paix profonde, libre des connaissances multiples; la raison doit faire place à l'expérience mystique[360]. En tant qu'objet d'une connaissance mystique, l'Un peut même être dit «intelligible» (νοητόν)[361], voire, selon l'*Epistola de Scientia Divina*, «le premier intelligible» (*al-ma'qûl al-awwal*)[362]. Puisque la contemplation de l'Un n'est

[354] *Liber de Causis*, § 17, p. 92.10-93.1. Un emploi analogue de ces termes figure dans la *Théologie d'Aristote* (cf. Frank (a) 185-187).

[355] Voir *supra*, p. 77-78.

[356] Plotin, *Enn.*, IV,8,1; cf. *Theol. Arist.*, I, 22.2-14/§ 21-25, p. 225.

[357] Plotin, *Enn.*, V,5,6.

[358] Plotin, *Enn.*, VI,9,4.1-3.

[359] Plotin, *Enn.*, V,3,14, V,3,17, V,5,10, VI,7,40, VI,9,3; cf. *Ep. Sc. Div.*, 181.10-182.3/§ 203-209, p. 355: l'intelligence ne peut avoir qu'une faible notion de Dieu, mais elle en a une!

[360] Proclus, *Th.Pl.*, II,8, p. 55-57, II,11, p. 64-65.

[361] Plotin, *Enn.*, V,4,2; cf. Kremer, 176; Bussanich, 11-13, 18-20. Le caractère ambigu du terme νοητόν dans la tradition platonicienne (désignant en même temps l'objet de la pensée et l'objet d'une intuition mystique) est clairement décrit par Festugière (b) 138-139, qui se réfère en particulier aux *Oracles chaldaïques*.

[362] *Ep. Sc. Div.*, 179.7-8/§ 169, p. 337.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

possible qu'après une purification de l'âme qui dépasse les compétences de la philosophie, cette dernière ne fait que préparer le chemin vers l'Un, en faisant principalement appel à deux méthodes: la négation et l'analogie[363]. L'analogie essaie de faire voir quelque chose de l'Un à partir des ressemblances qui existent entre Lui et le monde, sans pour autant mettre en évidence quelque proportion, relation ou communauté entre le Premier Principe et ce qui vient après Lui[364]. Cette méthode de l'analogie ne peut être admise par les ismaéliens, puisqu'ils n'acceptent aucune ressemblance entre le Créateur et les créatures. D'autre part, le système de Kirmânî ne semble accorder de place à une connaissance non-rationnelle ou mystique[365].

Immédiatement lié à la possibilité de la contemplation de l'Un par l'âme ou par l'intelligence humaine, est le problème de la relation entre l'Un et l'Intellect en tant qu'hypostase. Kirmânî l'aborde en ce sens qu'il n'admet aucune relation entre les deux, mais les sépare par un gouffre infranchissable, tandis que Plotin reconnaissait des liens intimes et complexes entre eux[366].

Le troisième groupe d'ambiguïtés rejetées par les ismaéliens, concerne la transcendance divine. Pour autant qu'elle se rapporte à la relation entre Dieu et le monde, cette question fera l'objet du chapitre suivant. Pour l'instant, nous nous bornons à remarquer que, malgré leur souci d'accentuer la transcendance du Principe Ultime, les auteurs néoplatoniciens reconnaissent entre l'Un et ce qui procède de Lui, une certaine ressemblance sur laquelle est basé le principe de l'analogie. Ainsi, Plotin déclare en maints endroits que l'Intelligence est une image (μίμημα, εἴδωλον ou εἰκών) de l'Un et qu'il y a une ressemblance foncière entre eux[367]. Cette similitude se manifeste même au niveau des mots qui les désignent: ἕν et ὄν (l'un et l'être, c.-à-d. l'Intellect)![368]. Se basant sur le principe que l'effet est déjà contenu dans la cause et qu'il participe en quelque sorte à celle-ci, Plotin et les textes néoplatoniciens arabes concluent que l'Un, en tant que cause, porte en soi tous les êtres ultérieurs, tandis que les êtres entretiennent une relation de participation

[363] Plotin, *Enn.*, VI,7,36; Proclus, *Th.Pl.*, II,5, p. 37-39, II,10, p. 61-64.
[364] Proclus, *Th.Pl.*, II,5, p. 39.
[365] Voir *infra*, p. 376-377.
[366] Voir *infra*, p. 104-106.
[367] Plotin, *Enn.*, V,1,7, V,3,16, V,4,2, V,6,4, VI,8,18; cf. *Liber de Causis*, § 22, p. 100: de toutes les choses, l'Intellect, en tant que premier être créé, ressemble le plus à Dieu.
[368] Plotin, *Enn.*, V,5,5.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

avec l'Un[369]. Il va de soi qu'une pareille perspective est inconcevable pour Kirmânî: précisément pour cette raison, il niera avec véhémence que Dieu soit une cause et il rejettera tout aussi catégoriquement la possibilité d'une émanation à partir de Dieu. Sa théorie de l'*ibdâ'* doit rompre à tout jamais la continuité que certains textes néoplatoniciens ont laissé exister entre l'Un et l'Intellect.

Malgré le caractère indubitablement néoplatonicien du *tawḥîd* ismaélien, les divergences avec Plotin, les *Plotiniana Arabica* et le *Liber de Causis* sont considérables. Le cas de Proclus est quelque peu différent: certains passages de la *Théologie platonicienne*, du commentaire sur le *Timée* et du commentaire sur le *Parménide* (p.ex. la voie de la double négation) se rapprochent davantage de Kirmânî, ainsi que la méthode de Proclus, qui argumente souvent «par la division»[370]. Cependant, le *tawḥîd* de Kirmânî surpasse bien souvent la «théologie négative» de Proclus, en ce sens qu'il radicalise jusqu'à un degré extrême la transcendance et l'inaccessibilité du Principe Ultime.

En ce domaine, nous possédons un parallèle intéressant dans l'œuvre de Damascius. Celui-ci a éprouvé la nécessité de placer au-dessus de l'Un un principe tout à fait inaccessible, absolument ineffable, qui transcende la connaissance et l'ignorance et envers lequel nous nous trouvons dans un état d'«hyper-ignorance» (ὑπεράγνοια)[371]. La complète discontinuité entre l'Ultime et les autres niveaux de la réalité rend la négation et l'analogie impossibles: il n'y a aucune analogie, aucune ressemblance, aucune négation qui permettrait de remonter jusqu'à Lui ou même de l'approcher[372]. Alors que Proclus laisse encore une voie ouverte vers l'Ultime[373], Damascius le relègue, à une distance infranchissable, derrière un voile qui ne peut être percé, ni par la pensée, ni par le langage, ni par l'intuition. Au-delà de l'Un commence le royaume du silence: «mais, si le dernier connaissable, c'est l'un, nous ne connaissons rien au-delà de l'un, de sorte que nos propos sont une vaine rhapsodie»[374].

[369] Voir *infra*, p. 105-106.

[370] Voir *supra*, p. 44 et n. 49.

[371] Damascius, *Dub.*, I, p. 84; cf. Bréhier, 462-463, 468-470.

[372] Damascius, *Dub.*, I, p. 22; cf. J. Combès, «Négativité et procession des principes chez Damascius», *Revue des Etudes Augustiniennes*, 22, 1976, 115-117.

[373] Voir *supra*, p. 65.

[374] Ἀλλ' εἰ τὸ ἔσχατον γνωστὸν τό γε ἕν, οὐδὲν ἴσμεν τι τοῦ ἑνὸς ἐπέκεινα, ὥστε μάτην ταῦτα ῥαψῳδοῦμεν (Damascius, *Dub.*, I, p. 20.7-9).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Le *tawḥîd* ismaélien aboutit à une conclusion analogue. Nous pouvons en déduire que la vision de Dieu développée par Kirmânî doit être fortement encrée dans une tradition néoplatonicienne qui semble trahir l'influence de Proclus, tout en témoignant d'un souci plus rigoureux de transcendance, dans la lignée de Damascius. Sur ce point, le néoplatonisme ismaélien, tel qu'il s'offre à nous à travers l'œuvre de Kirmânî, se différencie nettement des textes néoplatoniciens arabes. En effet, ceux-ci ont tous subi vis-à-vis de leurs modèles grecs des interventions visant à amoindrir la transcendance du Principe et à accentuer le caractère monothéiste de leur doctrine[375]. Ainsi nous avons déjà remarqué[376] que le *Liber de Causis* efface la distinction entre les hénades et l'Un, donnant au Principe des caractéristiques que Proclus réservait aux hénades. Kirmânî va résolument à l'encontre de cette tendance générale du néoplatonisme musulman, en renforçant à nouveau la transcendance du Principe et en introduisant une multitude d'hypostases intermédiaires entre le Principe et le monde sensible. Il s'avère donc beaucoup plus proche du Proclus grec que du *Proclus Arabus*.

Dodds a distingué six manières dont une divinité peut être dite «inconnue»: (1) inconnue parce qu'elle appartient à une autre tribu (inconnu dans le sens d'étranger); (2) inconnue à cause des limitations imposées à la connaissance humaine; (3) inconnue en son essence, mais connaissable grâce à une initiation ou révélation spéciale; (4) connaissable par la voie de l'analogie; (5) connaissable par la voie des négations; (6) connaissable par l'extase, dans une vision mystique[377]. L'incognoscibilité de Dieu chez Kirmânî ne répond à aucune de ces catégories. Le premier cas, lié au paganisme, demeure hors de propos, tandis que Kirmânî rejette explicitement la connaissance de Dieu par l'analogie et par la voie négative; le *ta'wîl* et l'enseignement des Imams ne nous apprennent rien de positif au sujet de Dieu (il n'y a donc pas d'initiation secrète en ce domaine) et la possibilité d'une vision mystique est exclue. Même le second cas, celui de l'incognoscibilité liée aux restrictions du savoir humain, diffère de la position défendue par Kirmânî. Comme le remarque Dodds, cet état d'ignorance est propre au sceptique ou, en termes ismaéliens, à celui qui adhère au *taʿṭîl*; ce n'est pas l'attitude du

[375] R.C. Taylor, «The Kalâm fî Maḥḍ al-Khair (Liber de Causis) in the Islamic Philosophical Milieu», dans Kraye, 38; Aouad, 559-561; Endress, 240-241; Anawati (a) 158.
[376] Voir *supra*, p. 68 n. 202.
[377] Dodds, 311-312.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pieux musulman qui professe le *tawḥîd*. L'incognoscibilité du Dieu ismaélien est donc beaucoup plus fondamentale, puisqu'elle réside dans la discontinuité totale qui règne entre le divin et le monde. Une conception si radicale de la divinité ne pourra qu'être lourde en conséquences pour une pensée qui se veut monothéiste et musulmane.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

CHAPITRE III

DE DIEU À L'ÊTRE: L'INSTAURATION PRIMORDIALE (IBDÂʿ)

L'intransigeance avec laquelle les ismaéliens professent une discontinuité totale entre Dieu et l'univers, leur causera inévitablement des problèmes considérables, lorsqu'ils seront confrontés avec la question classique de l'origine de la pluralité à partir de l'Un. En effet, ce problème traditionnel avec lequel ont lutté tous les auteurs néoplatoniciens de l'Antiquité, est encore compliqué par la doctrine ismaélienne du *tawḥîd*. Il s'agira non seulement d'expliquer comment la pluralité procède de l'unité, mais, avant tout, comment elle tire son origine d'un Principe qui se situe au-delà de l'unité même. L'absence de tout lien et de toute ressemblance entre Dieu et l'univers rendra le passage de l'un à l'autre particulièrement difficile à concevoir. Comment le Principe peut-Il produire un être qui n'a avec Lui absolument rien en commun? Un défi se pose ici aux philosophes ismaéliens: celui de penser l'origine de l'univers à partir de Dieu, sans pour autant compromettre sa transcendance et son éloignement, qu'ils ont défendues avec tant de ferveur dans la doctrine du *tawḥîd*. Les difficultés suscitées par ce problème représentent un des enjeux principaux de la controverse qui opposait Nasafî, Siğistânî et Râzî[1]. Tout en se distanciant nettement de Siğistânî, Kirmânî a essayé d'apporter une solution nouvelle à la question.

L'étude de cette solution constituera l'objet du présent chapitre. Nous nous efforcerons de suivre les raisonnements complexes et souvent obscures de Kirmânî à ce sujet, afin de reconstituer une doctrine avec laquelle notre auteur a manifestement dû lutter lui-même. En plus, ces informations sont dispersées en différents ouvrages et traitées en des contextes souvent inattendus, ce qui ne facilite en rien notre tâche. Mais une fois restitué l'ordre des idées, il en résulte, croyons-nous, une image cohérente et en parfaite harmonie avec la logique du système ismaélien.

[1] Sur cette controverse, voir *supra*, p. 14-15.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Kirmânî s'en prend d'abord à l'émanatisme néoplatonicien, qu'il rejette comme étant contraire aux principes du *tawḥîd*. A la place de l'émanation, il proclame l'*ibdâʿ*, la création *ex nihilo*. La position ontologique de cet *ibdâʿ* lui procure le plus de difficultés: il critique ses prédécesseurs ismaéliens lorsqu'ils conçoivent l'*ibdâʿ* comme un intermédiaire entre Dieu et l'Intellect, et se dissocie des théologiens et philosophes musulmans, lorsqu'ils caractérisent Dieu, l'auteur de l'*ibdâʿ*, comme agent ou cause. Finalement, c'est dans la philosophie de Proclus qu'il a trouvé le moyen de concevoir la relation entre Dieu et l'Intellect.

A. *Rejet de l'émanation à partir de Dieu*

Les philosophes (*falâsifa*) se trompent, nous dit Kirmânî, lorsqu'ils prétendent que l'Intellect procède de Dieu «par voie d'émanation» (*ʿalâ ṭarîq al-fayḍ*)[2]. Les arguments qu'il invoque pour prouver cette thèse, doivent démontrer que l'émanation met en péril l'éloignement, l'unité, la transcendance et l'incognoscibilité de Dieu.

L'émanation détruit la discontinuité entre Dieu et ses créatures, parce qu'elle implique entre la source et la chose émanée une relation basée sur la correspondance (*munâsaba*) et la participation (*mušâraka*). La source et son produit appartiennent au même genre (*ǧins*) et partagent la même essence et la même nature. Une comparaison avec le soleil doit en donner une illustration: la lumière qui émane du soleil est essentiellement identique à celle qui constitue l'essence même du soleil[3]. En d'autres termes, l'émanation laisse entre la source et l'émané une telle continuité qu'elle assimile Dieu à ses créatures.

En plus, elle porte atteinte à l'unité divine. Il y a d'une part une ressemblance, voire une certaine identité, entre la source et l'émané; mais, d'autre part, une distinction entre eux demeure nécessaire (dans le cas d'une unité complète on ne pourrait parler d'émanation!). Ceci introduit une dualité dans la source: elle possède une partie de son essence en commun avec l'émané, tandis que l'autre partie lui appartient en propre. Une partie de la source est donc participée par l'émané et une partie ne l'est pas. Pour des raisons évidentes, une pareille dualité est inadmissible en Dieu[4].

[2] *Râḥat*, 171.2.
[3] *Râḥat*, 171.
[4] *Râḥat*, 171-172. La dualité exigerait que Dieu soit précédé d'un autre principe, toute dualité devant procéder d'une unité. En plus, Dieu est élevé au-dessus des attributs de quantité; en tant que principe de l'Intellect, qui représente l'unité dans la hiérarchie ontologique, Il doit être supérieur à cette unité. En d'autres termes, Il surpasse en noblesse «l'unité composée» de l'Intellect.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

L'émanation est contraire à la transcendance divine, parce qu'elle suppose en Dieu des qualités qu'on ne peut Lui attribuer. Ainsi, l'émanation nécessite la perfection (*tamâmîya*) dans l'essence de la source: une essence ne peut «déborder» et émettre un flux producteur que si elle possède un degré de perfection intégrale. Dieu, par contre, ne peut être dit «parfait», étant élevé au-dessus de la perfection et de tout autre attribut[5].

Finalement, l'émanation mettrait un terme à l'incognoscibilité de Dieu et ouvrirait aux intelligences la voie qui mène vers la connaissance du Créateur. Les intelligences humaines, une fois actualisées grâce à l'intervention de l'Intellect, peuvent facilement connaître ce dernier, puisqu'elles appartiennent à la même espèce que lui. Si l'Intellect serait une émanation divine, il serait de la même espèce que Dieu: cette continuité lui donnerait la possibilité de saisir l'ipséité divine et d'en transmettre la connaissance aux intelligences humaines qu'il actualise[6].

Toutes ces constatations mènent à l'inéluctable conclusion: «il est absurde que ce qui procède du Très-Haut soit une émanation»[7].

La critique de l'émanatisme ne doit pas nous surprendre de la part d'un penseur musulman. En effet, la théorie de l'émanation constitue un des points de discorde qui opposent les adhérents de la *falsafa* et du *kalâm*. Pour ces derniers, il s'agit d'une doctrine pernicieuse, héritée des Grecs, dont l'application à Dieu mène à des «innovations» incompatibles avec l'Islam. Ġazâlî résume bien l'enjeu de la question: puisque la relation entre la source et l'émané repose sur la nécessité, l'émanation exclut la liberté et la toute-puissance de Dieu et implique la coéternité de Dieu et du monde. En d'autres termes, elle forme une entrave à la création du monde *ex nihilo*, dans le temps et par un acte voulu de Dieu en toute liberté. En plus, l'émanation ne peut expliquer comment la pluralité procède de Dieu[8].

On voit que ces critiques traditionnelles des théologiens contre l'émanatisme des philosophes diffèrent sensiblement de celles émises par Kirmânî, qui ne vise pas à défendre la puissance divine, ni à réfuter l'éternité du monde: il veut tout simplement sauvegarder les principes du *tawḥîd* ismaélien. Pour ce faire, il donne une analyse du concept de

[5] *Râḥat*, 172-173: les attributs introduisent une pluralité en Dieu.
[6] *Râḥat*, 173.
[7] *Râḥat*, 174.2.
[8] Ġazâlî, *Tahâfut*, 134-154; cf. Fakhry (b) 252-253.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

l'émanation qui trahit une connaissance profonde des sources antiques. Ses critiques l'amènent à prendre des positions qui s'avèreront capitales pour l'interprétation de l'ensemble de son système.

L'émanation a de tout temps été une notion problématique en philosophie. D'origine gnostique, elle ne peut être considérée comme un concept bien défini ou intelligible, mais se situe plutôt dans le domaine des métaphores, comme en témoignent les images classiques de la lumière émanant d'une source lumineuse et des rayons émanant du soleil[9]. «This incursion of metaphor and confusion into the middle of a rational and well-worked out philosophy» (comme l'exprime Armstrong en parlant de l'émanatisme chez Plotin)[10] suscite de sérieuses difficultés. Bien que les néoplatoniciens s'efforcent de démontrer que l'émanation n'implique aucune diminution de la source et que l'émané se situe à un degré inférieur de réalité, la notion reste équivoque[11]. Surtout les images du soleil et de la lumière peuvent prêter à confusion: elles suggèrent que l'émané est foncièrement de la même nature que sa source, bien qu'il soit quelque peu «diminué» par rapport à elle. De ce fait, l'émanatisme est souvent interprété comme une forme de panthéisme[12]. Sans vouloir aller aussi loin, nous devons constater que les néoplatoniciens, en acceptant la théorie de l'émanation, créent une continuité entre l'Un et l'Intellect qui est, à coup sûr, contraire aux principes du *tawḥîd* ismaélien. Avec ses arguments contre l'émanation à partir de Dieu, Kirmânî attaque l'inconséquence et l'hypocrisie qu'il croit reconnaître chez bon nombre de philosophes: tout en professant verbalement la transcendance absolue du Principe, ils l'assimilent en fait à l'Intellect, en établissant un lien d'émanation entre les deux, inconséquence qui ressort en effet nettement de beaucoup de textes néoplatoniciens.

En premier lieu, l'émanation implique, selon Kirmânî, une correspondance ou une ressemblance (*munâsaba*) entre Dieu, en tant que source,

[9] Dörrie, 133-137; Armstrong (b) 61; J. Ratzinger, «Emanation», *RAC*, IV, 1219-1228.

[10] Armstrong (b) 63.

[11] Sans doute pour cette raison, des philosophes comme Plotin et Proclus ont évité autant que possible le terme «émanation» (ἀπόρροια), cf. Dörrie, 135-137; ils n'ont cependant pas hésité à employer des métaphores qui évoquent l'émanation.

[12] Dörrie, 130-131; M.N. Nabi, «Theory of Emanation in the Philosophical System of Plotinus and Ibn Sînâ», *IC*, 56, 1982, 235. Ainsi la philosophie de Plotin a pu être taxée de «dynamischer Pantheismus» (Zeller, 561-563); on a souvent parlé de «neuplatonischer Emanationspantheismus» (voir, pour la réfutation de cette interprétation panthéiste, Kremer, 321-324).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

et l'Intellect, en tant qu'émané. Telle est effectivement la conviction de Plotin, qui voit en l'Intellect une image (εἰκών, εἴδωλον, μίμημα) ou une trace (ἴχνος) du Bien[13]. La similitude entre l'Intellect et le Bien — l'Intellect est, tout en restant différent, «semblable au Bien» (ἀγαθοειδής)[14] — est analogue à «la ressemblance qu'il y a entre la lumière et le soleil»[15]. Même Proclus considère la similitude (ὁμοιότης) entre la cause productrice et l'engendré comme un des principes dominant le processus de l'émanation[16], bien qu'il ne semble pas si disposé que Plotin à appeler l'Intellect une image du Bien[17].

A part la ressemblance, ajoute Kirmânî, il y a également une «participation» (*mušâraka*) entre l'émané et sa source. Malheureusement, il ne nous dit rien de plus sur la nature de cette participation. Il n'est donc pas certain qu'il faille lire *mušâraka* comme une traduction de μέθεξις (terme qui est généralement rendu en arabe par *nayl* ou *istifâda*)[18], bien que le contexte nous autorise à y voir une allusion à la doctrine proclusienne de la participation. En effet, Proclus établit un lien direct entre, d'une part, la similitude qui réunit la cause et l'effet et, d'autre part, la participation de l'effet à sa cause, similitude et participation formant une des lois qui régissent le processus de l'émanation (πρόοδος)[19]. Une des caractéristiques de cette participation réside précisément dans le fait que le participant devient similaire au participé[20]. Ce principe implique chez Proclus que l'effet n'est pas réellement distinct de sa cause ou, du moins, que la continuité entre eux l'emporte sur la discontinuité[21]. Les difficultés apparaissent dès qu'on se demande si l'Un, la source ultime du πρόοδος, peut être participé par les êtres qui découlent de Lui. Bien que Proclus

[13] Plotin, *Enn.*, V,3,16, V,4,2 (cf. Bussanich, 27-28), V,5,5.

[14] *Enn.*, V,6,5; cf. V,4,2.

[15] *Enn.*, V,1,7. Plotin illustre souvent la relation entre le Bien et l'Intellect, qu'il conçoit comme une relation entre l'archétype et l'image, par la métaphore du soleil et de ses rayons. A cette occasion, il met l'accent sur la similitude et la différence entre l'émané et sa source (cf. Bussanich, 35-36).

[16] Proclus, *El. Theol.*, § 29, p. 34.3-4: Πᾶσα πρόοδος δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα, cf. § 28, p. 32-34.

[17] Proclus, *In Parm.*, II, 745.9-11: ὁ μὲν ἄρα νοῦς οὐκ ἔστιν εἰκὼν τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐκείνου δευτέρα πρόοδος διὰ ταυτότητος γενομένη.

[18] Endress, 144-145, insiste sur l'inconséquence du vocabulaire arabe en cette matière. Le traducteur arabe de Proclus semble plutôt avoir rendu κοινωνία par *širka* ou *mušâraka* (*ibid.*, 133).

[19] Proclus, *El. Theol.*, § 28, p. 32-34: la participation de l'effet à la cause nécessite une similitude entre les deux.

[20] Proclus, *El. Theol.*, § 25, p. 28-30, § 182, p. 160; cf. Sweeney, 142.

[21] Sweeney, 154; Dodds, 216.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

affirme que l'Un ne peut en aucun cas être participé (Il est ἀμέθεκτον)[22], il est obligé de reconnaître, par ailleurs, que toutes les hénades (et chaque être au sein de l'hénade) participent à l'Un[23]. Cette participation à l'Un, qui est constitutive pour l'existence des êtres, met sérieusement en péril l'inaccessibilité et l'ineffabilité de l'Un, proclamées pourtant avec tant de conviction par Proclus[24]. Dès lors, Kirmânî ne pouvait tolérer une telle continuité: la similitude et la participation, deux principes complémentaires de l'émanation, rendent celle-ci inapte à expliquer l'origine de l'Intellect.

La métaphore du soleil, si prisée dans l'Antiquité parce qu'elle remontait à Platon[25], ne peut selon Kirmânî en aucun cas être appliquée à Dieu. D'ailleurs en Islam, elle n'est reprise par les défenseurs de l'émanatisme qu'avec une certaine réserve: ainsi, pour Ibn Sînâ, l'illumination du soleil exige la présence d'un substrat (*mawḍû'*), alors que l'Etre Nécessaire en est dépourvu[26]; les Iḫwân aṣ-Ṣafâ' trouvent à la métaphore une note trop déterministe[27]. Kirmânî, par contre, la rejette parce qu'elle implique que source et émané appartiennent au même genre[28]. L'émanation est le ruissellement continu d'êtres à partir d'une source[29], alors que cette continuité est incompatible avec l'abîme infranchissable qui sépare le Dieu ismaélien de ses créatures.

Toutefois, la ressemblance entre la source et l'émané ne peut prendre la forme d'une identité totale. Chaque système émanatiste doit reconnaître une différenciation dans la continuité, conçue généralement comme une diminution ou une dégradation. L'émané ressemble certes à sa source, mais il en est une image amoindrie, une copie moins parfaite[30].

[22] Proclus, *El. Theol.*, § 116, p. 102, § 123, p. 108-110.

[23] Proclus, *El. Theol.*, § 100, p. 90: la participation de toutes les hénades à l'Un est rendue possible par le fait qu'elles sont analogues à Lui; cf. § 25, p. 28-30, § 109, p. 96, § 114, p. 100. Sweeney, 177-178, explique cette contradiction.

[24] Kremer, 231-233, 276. De même, Plotin reconnaît que l'Un est participé par tous les êtres (*Enn.*, V,5,10, VI,9,2; cf. *Ep. Sc. Div.*, 181.11-13 / § 204, p. 355).

[25] Pour l'origine platonicienne de cette métaphore, voir Bussanich, 35-36. Plotin en fait grand usage; ainsi, p.ex., *Enn.*, I,7,1, V,1,7, V,3,12 (cf. *Ep. Sc. Div.*, 175.6-7 / § 113, p. 321), VI,8,18, VI,9,9.

[26] Ibn Sînâ, *Dâneš: Ilâhîyât*, § 28, p. 83; cf. Morewedge (a) 60.

[27] Iḫwân, *Rasâ'il*, III, 319.

[28] De même, Plotin remarque que la lumière n'est pas d'une espèce différente (ἀλλοειδής) que la source lumineuse dont elle procède (*Enn.*, VI,8,18).

[29] Proclus emploie l'image de l'eau qui «à peine sortie de la source, est très semblable à celle qui est dans la source»; ce n'est que graduellement, en s'éloignant de la source, qu'elle est souillée (*In Tim.*, I, 445); cf. J. Trouillard, «Agir par son être même. La causalité selon Proclus», *Revue des Sciences Religieuses*, 32, 1958, 356.

[30] Plotin, *Enn.*, V,2,1, V,3,12, V,6,4; Fârâbî, *Ârâ'*, II,1, p. 88; cf. Zeller, 556-558; Kremer, 322.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Un équilibre entre ressemblance et différence s'impose: trop de dissemblance romprait la «sympathie» et la participation entre cause et effet; trop de ressemblance nuirait à l'indépendance de l'effet et aurait des conséquences panthéistes[31]. Or, pour Proclus la balance penche en faveur de la ressemblance: «les produits sont plus unis à leur cause productrice qu'ils n'en sont distincts»[32]. Kirmânî interprète cette dualité (ressemblance / dissemblance) comme étant inhérente à la source de l'émanation. Pour autant qu'il ne peut rien y avoir dans l'effet qui ne se trouve déjà dans la cause et que dans la cause il y a, d'une part, ce que l'on retrouve dans l'effet et, d'autre part, ce qui reste propre à la cause, une dualité s'établit dans la cause. En d'autres termes, toutes choses sont dans le Principe, mais le Principe n'est pas, du moins dans sa totalité, en toutes choses[33]. Tout être généré, remarque Proclus, demeure dans la cause productrice et procède d'elle: il y demeure pour autant qu'il y ressemble et en procède pour autant qu'il en est distinct[34]. A part une immanence intolérable pour un ismaélien, l'émanation introduit la pluralité, ou du moins la distinction entre le Créateur et le créé, à l'intérieur même de l'ipséité divine, ce que Kirmânî ne pouvait évidemment admettre. Il est remarquable que nous trouvons la même conclusion, mais cette fois-ci admise avec bienveillance, dans la paraphrase arabe d'un texte de Proclus: l'Un est un en son essence, qui est exempte de toute pluralité, mais Il est en même temps multiple, en tant que principe de l'émanation (*inbiṯâṯ*)[35].

L'émanation n'est possible que si la source est parfaite. Or, selon les préceptes du *tawḥîd* ismaélien, Dieu est élevé au-dessus de la perfection et du fait d'être parfait. «Tous les êtres arrivés à l'état parfait engendrent» (πάντα ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ)[36]: ce principe peut être consi-

[31] Proclus, *El. Theol.*, § 7, p. 8: la cause productrice doit toujours être supérieure à l'effet produit.

[32] Proclus, *El. Theol.*, § 28, p. 32.32-33.

[33] Plotin, *Enn.*, V,5,9; cf. *Theol. Arist.*, X, 134.5-7 / § 1, p. 291 (paraphrase d'*Enn.*, V,2,1.1-2).

[34] Proclus, *El. Theol.*, § 30, p. 34. Dodds, 217, interprète cette dualité comme une tentative pour réconcilier la transcendance et l'immanence; voir également Plotin, *Enn.*, V,2,2.

[35] Proclus Arabus, *El. Theol.*, 10. Il s'agit de la paraphrase de Proclus, *El. Theol.*, § 5, p. 6.7-21, où le philosophe démontre précisément que l'Un précède la pluralité! Sans doute faut-il comprendre ce texte en ce sens que l'Un se diversifie dans le processus de l'émanation: l'Un est un en son essence, mais multiple en tant que cause, «vu de la part de ses effets». Fârâbî, *Ârâ'*, II,1, p. 92, *Siyâsa*, 48, nie par contre que l'émanation puisse apporter de la pluralité en l'essence divine.

[36] Plotin, *Enn.*, V,1,6.37-38.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

déré comme la loi universelle régissant l'émanation néoplatonicienne[37]. Puisque l'Un est parfait par excellence, Il devient la source ultime de toute émanation[38]. Cette surabondance de perfection au sein de l'Un est rendue, dans la paraphrase arabe de Plotin, par l'expression *fawqa at-tamâm* («au-delà de la perfection»): le *fawqa at-tamâm* produit «le parfait» (*at-tâmm*), c.-à-d. l'Intellect, qui à son tour engendre «l'imparfait» (*an-nâqiṣ*), c.-à-d. le monde sensible[39]. Pour Kirmânî, par contre, la perfection est tout à fait étrangère à Dieu, étant un attribut réservé aux créatures. Dieu ne possède pas de perfection; Il ne peut donc être la source d'une émanation.

Reste le lien épistémologique que l'émanation établit entre la source et l'émané: en tant que produit d'une émanation à partir de Dieu, l'Intellect devrait être en mesure de connaître son Principe. En effet, l'émanation crée une telle continuité que l'émané maintient un contact intense avec sa source. Ainsi, malgré son souci de transcendance, Plotin admet que l'Intellect «voit» et «pense» son Principe[40]. De même, les *falâsifa*, pour qui les Intelligences procèdent de Dieu (Dieu ayant Lui-même la qualité d'intellect) par voie d'émanation, prétendent que chaque Intelligence intellige sa propre essence et celle de son Principe[41]. Les ismaéliens, par contre, proclament l'incapacité absolue (*ʿağz*) de l'Intellect à atteindre Dieu, de quelque manière que ce soit: la rupture avec ses créatures doit être totale et exige le rejet catégorique de tout lien d'émanation entre eux.

Ce rejet de l'émanation à partir de Dieu aura de lourdes conséquences philosophiques et religieuses. Il implique notamment l'impossibilité d'un «retour» (ἐπιστροφή / *maʿâd*) vers Dieu et compromet toute tentative d'union mystique avec le Très-Haut.

[37] Proclus, *El. Theol.*, § 25, p. 28-30, § 27, p. 30-32; cf. Dodds, 212.

[38] Plotin, *Enn.*, V,1,6 (l'Un est τελειότατον), V,2,1.

[39] *Theol. Arist.*, X, 134.16 / § 4, p. 291. Nous ne croyons pas qu'il faille comprendre ici *fawqa at-tamâm* comme si l'Un serait dépourvu de perfection, puisque supérieur à elle: il s'agit plutôt d'une sorte de superlatif (*fawqa* rendant le grec ὑπέρ: ὑπεράγαθος). L'expression apparaît également chez Ibn Sînâ, *Dâneš: Ilâhîyât*, § 40, p. 117 («supreme perfection», dans la traduction de Morewedge (a) 80), *Šifâ': Ilâhîyât*, 355.

[40] L'Intellect possède une vision du Bien (*Enn.*, V,1,6, V,3,10) et il le «pense» (*Enn.*, V,3,11, V,6,4-5, VI,7,16, VI,9,2); cet acte de pensée est possible parce que l'Intellect est une image du Bien (cf. *Ep. Sc. Div.*, 172.7-10 / § 68-69, p. 309; 174.9-12 / § 100, p. 321; 181.16-18 / § 207, p. 355).

[41] Voir *infra*, p. 273. Pour autant que Dieu s'intellige soi-même, une Intelligence émane de Lui: la source et l'émané possèdent donc en commun la qualité d'intellect (ils sont tous les deux *ʿaql*) et semblent appartenir au même genre.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La doctrine néoplatonicienne de la procession (πρόοδος), visant à expliquer comment la multiplicité procède de l'Un, a pour complément nécessaire celle du «retour» (ἐπιστροφή) de la multiplicité vers l'Un. Le processus cosmique se déroule donc en un double sens: une voie descendante de l'Un vers le multiple et une voie ascendante du multiple vers l'Un. Ce retour présuppose l'existence d'une continuité instaurée par émanation. En d'autres termes, il n'y a pas de retour possible sans émanation[42]. Puisque la source du πρόοδος est en même temps le but de l'ἐπιστροφή, les êtres, qui ont tous l'Un comme cause ultime, tendent à retourner vers Lui[43]. L'Un est ainsi la cause finale de l'univers. L'Intellect, qui procède immédiatement de l'Un, retourne directement vers Lui, tandis que les autres êtres doivent remonter les degrés de la hiérarchie avant d'atteindre l'Intellect et ont besoin de son intermédiaire pour s'unifier à l'Un. Cette conception néoplatonicienne du πρόοδος et de l'ἐπιστροφή se retrouve en Islam dans les termes *mabda'* et *ma'âd*. Ibn Sînâ, par exemple, conçoit la création comme «un mouvement circulaire descendant du plus noble au plus vil et remontant ensuite à travers le monde sublunaire, des éléments vers les créatures plus complexes, vers l'homme et le prophète, vers la noblesse du Dieu Très-Haut, l'au-delà constituant le stade ultime du processus»[44].

Le thème du retour joue, chez les auteurs ismaéliens, un rôle indéniable dans le processus cosmique[45], mais, contrairement aux néoplatoniciens et aux *falâsifa*, ils ne peuvent admettre que le *ma'âd* s'étende au-delà de l'Intellect. Le retour à l'Intellect et l'union avec lui constituent le but ultime vers lequel aspire la création entière; par contre, espérer pouvoir transgresser le niveau de l'Intellect est un acte d'orgueil, voire de révolte, qui mène la créature à sa perdition. Par l'absence de tout lien d'émanation entre Dieu et l'Intellect, Dieu demeure à jamais inaccessible au-delà d'un abîme infranchissable.

Cette situation, mises à part ses implications d'ordre cosmologique, ne peut rester sans conséquences pour l'homme: même la prophétie ne peut lui apporter une connaissance positive sur Dieu, tandis que tout espoir d'unification avec l'Ultime lui est défendu. Pour les *falâsifa*, il existe effectivement un lien étroit entre l'émanation et la prophétie.

[42] Dodds, 217. La complémentarité des deux voies ressort clairement de la structure de l'*El. Theol.*: les Propositions 25 à 30 traitent du πρόοδος, 31 à 39 de l'ἐπιστροφή.

[43] Proclus, *El. Theol.*, § 31, p. 34-36, § 42, p. 44.

[44] Michot, 11-12 n. 51, se référant au *Kitâb al-Mabda' wa l-Ma'âd*, au *Šifâ'* et aux *Išârât*; cf. R. Arnaldez, «ma'âd», *E.I.*^{2}, V, 899-901.

[45] Voir *infra*, p. 372.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

L'émanation donne aux êtres l'existence, mais produit en même temps une illumination en eux: le rayon lumineux qui procède de Dieu illumine les intelligences humaines par l'intermédiaire des Intelligences séparées et des Prophètes[46]. Le flux de l'émanation donne aux Prophètes et aux philosophes une connaissance positive du Principe[47]; le Bien se manifeste aux êtres par le rayonnement qui procède de Lui et grâce auquel Il peut être connu d'eux[48]. La doctrine ismaélienne excluant un tel rayonnement ou une telle illumination à partir de Dieu, Kirmânî sera obligé de donner une explication différente à la prophétie et à la nature de la révélation[49].

Malgré la transcendance du Principe, l'émanation donnait aux philosophes néoplatoniciens encore un espoir de pouvoir saisir «quelque chose» du Bien[50], voire même de s'unir à Lui en une union mystique[51]. Les ismaéliens, par contre, ont rompu tous les ponts; aucune voie permettant de percer le mystère divin ne demeure ouverte[52].

Les critiques que Kirmânî dirige contre la notion de l'émanation à partir du Principe, trahissent une connaissance profonde des sources néoplatoniciennes, ainsi que de leurs implications philosophiques. Ces objections diffèrent sensiblement, tant par leur forme que par leur objet, de celles émises par les théologiens musulmans contre l'émanatisme des *falâsifa*. En réalité, Kirmânî nous offre ici le couronnement et l'achèvement de ce qu'il avait entrepris dans son exposé sur le *tawḥîd*: établir une discontinuité maximale entre le Créateur et les créatures.

B. *L'Intellect est produit par instauration (ibdâʿ)*

Cette position radicale ne facilite en rien la solution du problème que nous venons de poser au début de ce chapitre: comment un Dieu si éloigné a-t-Il pu donner l'existence à l'Intellect? Kirmânî donne pourtant une réponse nette et brève: l'Intellect a été constitué «par la voie de l'instauration et de la création» (*ʿalâ ṭarîq al-ibdâʿ wa l-iḫtirâʾ*)[53]. L'instauration va à l'encontre de la théorie de l'émanation; *ibdâʿ* et *fayḍ*

[46] Fârâbî, *Ârâʾ*, XIV,7, p. 220, XV,10, p. 244; cf. Walzer (b) 355: «Emanation understood in a neo-Platonic way is, in the philosopher's view, the only adequate explanation of the process called in religious language *waḥy*, revelation».

[47] Fârâbî, *Ârâʾ*, XV,10, p. 244.

[48] Ibn Sînâ, *ʿIšq*, 22-23.

[49] Voir *infra*, p. 373-375.

[50] Plotin, *Enn.*, V,3,14, V,3,17, VI,9,4.

[51] Proclus, *Th.Pl.*, II,8, p. 55-57.

[52] Voir *infra*, p. 173-176.

[53] *Râḥat*, 157.13.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sont des notions contraires, qui s'excluent mutuellement: «puisqu'il est absurde que ce qui procède du Très-Haut soit une émanation (*fayḍ*), il est nécessaire que ce soit une instauration (*ibdâʾ*)»[54].

En défendant la création de l'univers contre l'émanatisme des philosophes, Kirmânî semble agir en bon théologien musulman. Mais en réalité la situation n'est pas si simple. Sa doctrine de l'*ibdâʿ* se veut, certes, conforme aux dogmes de l'Islam, mais elle est à la fois dirigée contre néoplatoniciens et *falâsifa*, et contre les représentants du *kalâm*.

Pour comprendre la signification de l'*ibdâʿ* chez Kirmânî, il est indispensable de situer l'emploi du terme dans la tradition musulmane.

1. L'*ibdâʿ* dans la tradition musulmane

On sait que le Coran met l'accent sur l'activité créatrice de Dieu: tout ce qui est distinct de Dieu a été créé par Lui. Cependant, l'idée d'une création *ex nihilo* n'y est pas explicitement développée, bien qu'elle ne soit pas contraire à l'esprit du Coran[55]. Malgré le vocabulaire particulièrement riche dont le texte révélé fait usage pour exprimer l'activité créatrice (il emploie une multitude de verbes comme *ḫalaqa*, *faṭara*, *ḍaraʾa* ou *anšaʾa*)[56], le terme *ibdâʿ*, ainsi que le verbe correspondant *abdaʿa*, ne sont pas d'origine coranique. Mais le nom *badîʿ*, tiré de la même racine, y est à deux reprises attribué à Dieu dans le sens de Créateur: *badîʿ as-samawât wa l-arḍ* («Créateur des cieux et de la terre»)[57]. La racine *bdʿ* ayant la signification de «produire quelque chose de nouveau»[58], les commentateurs du Coran ont expliqué *badîʿ* comme se référant à Dieu en tant que créateur ou innovateur absolu, c.-à-d. pour autant qu'Il ait créé les choses «sans modèle préalable, sans imiter un modèle antérieur»[59]. Ainsi, le *maṣdar* de la quatrième forme, *ibdâʿ*, a reçu la signification spécifique de création *ex nihilo*, concept qui est entré dans la dogmatique musulmane suite aux confrontations avec les autres religions monothéistes[60].

[54] *Râḥat*, 174.2-4.

[55] Th.-J. O'Shaughnessy, *Creation and the Teaching of the Qur'ân* (Biblica et Orientalia 40), Rome, 1985, 1-19; Wolfson (a) 357-359.

[56] Gimaret (a) 279-311 a recensé non moins de dix-neuf noms différents, tous inspirés du Coran, par lesquels la tradition musulmane désigne Dieu en tant que créateur.

[57] S. 2:111 et 6:101.

[58] Ce sens se retrouve à la quatrième forme («inventer, produire pour la première fois»), ainsi que dans le mot *bidʿa* («innovation en matière de religion, hérésie»); cf. Lane, I, 167 (s.v. *bdʿ*).

[59] Gimaret (a) 289 (avec références).

[60] L. Gardet, «Ibdâʿ», III, 685-686; Gimaret (a) 309-310. Kirmânî semble ignorer la controverse qui s'est développée dans le *kalâm* au sujet de la signification du «néant», dont Dieu aurait tiré la création; cf. Wolfson (a) 359-372.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Le philosophe Kindî, dont les liens avec la théologie mu'tazilite expliquent les réserves envers certaines doctrines de ses prédécesseurs antiques, emploie déjà le terme *ibdâ'* dans le sens précis de création *ex nihilo*. A ses yeux, l'*ibdâ'* représente une alternative musulmane à l'émanatisme grec, permettant d'échapper aux conséquences néfastes de cette théorie: l'éternité du monde et l'absence de l'idée de création[61]. Dans la *Risâla fi l-Ḥudûd*, Kindî définit l'*ibdâ'* comme «le fait de faire apparaître une chose à partir de rien» (*iẓhâr aš-šay' 'an lays*)[62], tandis que la *Risâla fi l-Fâ'il al-Ḥaqq al-Awwal* décrit l'*ibdâ'* comme «le fait de faire exister les êtres à partir de rien» (*ta'yîs al-aysât 'an lays*), action strictement réservée à Dieu: seul Dieu produit par *ibdâ'*[63]. Ces définitions seront reprises presque littéralement par les philosophes ismaéliens. En outre, elles apparaissent également chez des auteurs juifs, comme Isḥâq b. Sulaymân al-Isrâ'îlî (Isaac Israeli)[64].

Dans la tradition néoplatonicienne en Islam, l'*ibdâ'* joue un rôle décisif; il est même un des éléments par lesquels le néoplatonisme musulman se distingue du néoplatonisme antique. L'importance que certains auteurs musulmans d'inspiration néoplatonicienne ont attachée à l'*ibdâ'* ressort notamment de leur souci d'attribuer cette doctrine à des autorités antiques. Ainsi, la *Doxographie* du Pseudo-Ammonius (*Kitâb Amûniyûs fî Ârâ' al-Falâsifa*), un apocryphe datant probablement du 9e siècle[65], essaie de nous convaincre de l'existence, dans la philosophie grecque, d'un consensus quasi général sur l'*ibdâ'*: Thalès, Plutarque, Xénophane, Empédocle et Zénon nous sont présentés en fervents défenseurs de la création *ex nihilo*, qui ne se contredisent qu'en quelques points mineurs de la doctrine[66]! Ce

[61] Walzer (a) 187; l'auteur compare l'attitude de Kindî avec celle de Jean Philopon et admet un lien direct entre les deux. En effet, Philopon défend la création *ex nihilo* contre l'émanatisme de Proclus avec des arguments semblables à ceux de Kindî; cf. Walzer (a) 190-196; Netton (a) 50-51.

[62] Kindî, *Rasâ'il*, 165. L'authenticité de la *Risâla fi l-Ḥudûd* a été mise en doute par Gimaret (c) 8-13. Mais, peu importe qu'elle soit de la main du maître ou de celle d'un disciple: elle ne s'écarte en rien de la pensée de Kindî, telle qu'elle apparaît dans ses autres œuvres.

[63] Kindî, *Rasâ'il*, 182-183. Abû Ḥayyân at-Tawḥîdî, *al-Imtâ' wa l-Mu'ânasa*, éd. A. Amîn et A. Zayn, Beyrouth, s.d., III, 133, remarque que Kindî a ajouté aux six mouvements de la physique aristotélicienne un septième: le mouvement de l'*ibdâ'* (*ḥarakat al-ibdâ'*), qui se caractérise par le fait qu'il est dépourvu de substrat (*mawḍû'*), tandis que les autres mouvements (comme la génération et la corruption) nécessitent la présence d'un substrat.

[64] Altmann et Stern, 66; Walker (a) 82.

[65] Rudolph, 16.

[66] Rudolph, 118, 126. La définition de l'*ibdâ'* attribuée à Thalès (Ps.-Ammonius, *Ârâ' al-Falâsifa*, § 2,5, p. 34) ressemble à celle de Kindî: *al-ibdâ' ... huwa ta'yîs šay' mimmâ lam yakun*. De même, le vocabulaire relatif à l'*ibdâ'* (*mubdi'*, *mubda'*, *abda'a*, *ta'yîs*, *mu'ayyis*, *mu'ayyas*, *ayyasa*, *aysîya*, etc.) est proche de Kindî, ainsi que de la terminologie ismaélienne.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

texte remarquable représente un témoignage précieux de l'état d'esprit des néoplatoniciens musulmans: dissimuler l'absence dans la pensée antique d'une véritable création en faisant appel à la notion de l'*ibdâ'*. Que cette dissimulation n'est souvent rien de plus qu'un astucieux camouflage, nous est démontré par les paraphrases arabes des textes de Plotin et de Proclus.

Pour le Plotin arabe, Dieu est le Créateur absolu de l'univers: en tant qu'al-Bârî'[67] ou al-Mubdi'[68], Il produit le monde par *ibdâ'*[69]. Non seulement l'Intellect est le fruit de l'*ibdâ'* divin[70], mais également l'Ame et le monde sensible[71]. L'action de l'*ibdâ'* se situe hors du temps[72] et s'accomplit «en une fois» (*daf'atan wâḥidatan*)[73], sans intermédiaire pour la production des êtres intelligibles ou par l'intermédiaire de ceux-ci pour la production des êtres sensibles[74]; elle s'opère *ex nihilo*[75], sans modèle préalable[76], sans instruments[77] et sans être précédée par un acte de réflexion (*rawîya*), de volition (*irâda*) ou de pensée (*fikr*) dans l'esprit du Créateur[78]. Dieu accomplit l'*ibdâ'* par nécessité[79] et «par le seul fait de son être» (*bi-annihi faqaṭ*)[80]. Mais l'*ibdâ'* n'exclut pas pour

[67] Voir, p.ex., *Theol. Arist.*, I, 26.12-15 / § 49, p. 231; I, 27.5-10 / § 52-53, p. 231; V, 65.4-8 / § 1, p. 431; V, 68.2-4 / § 17, p. 435.

[68] Voir, p.ex., *Theol. Arist.*, I, 26.12-15 / § 49, p. 231.

[69] Voir, p.ex., *Theol. Arist.*, I, 26.12-15 / § 49, p. 231; V, 65.3 / p. 431 (titre); X, 134.4 / p. 291 (titre); *Ep. Sc. Div.*, 175.3-5 / § 112, p. 321.

[70] *Theol. Arist.*, V, 70.13-16/ § 33, p. 437; V, 71.11-12 / § 39, p. 437; VIII, 111.17-112.3 / § 123-124, p. 271; X, 134.16-135.2 / § 4, p. 291; X, 135.11-136.5 / § 8-12, p. 291-293; *Ep. Sc. Div.*, 174.21-22 / § 108, p. 321.

[71] *Theol. Arist.*, X, 147.12-19 / § 88-89, p. 453. En ce texte, le terme *ibdâ'* n'est pas limité à Dieu, puisque l'Intellect engendre la pensée (V, 66.16-67.2 / § 10, p. 433) et l'Ame (X, 136.1-5 / § 11-12, p. 293) par *ibdâ'*, tandis que l'Ame engendre par *ibdâ'* le monde sensible (X, 136.15-18 / § 18, p. 293), qui devient de ce fait *mubtada'* (X, 135.1 / § 4, p. 291). D'autre part, il est dit que Dieu «crée» (*ḫalaqa*) l'Intellect, l'Ame et la Nature (I, 27.7-10 / § 53, p. 231), tandis que les êtres sont «produits» (*muḥdaṯa*) par la perfection de Dieu (X, 135.5-6 / § 6, p. 291).

[72] *Theol. Arist.*, I, 27.7-10 / § 53, p. 231; V, 70.13-16 / § 33, p. 437.

[73] *Theol. Arist.*, V, 70.13-16 / § 33, p. 437; *Ep. Sc. Div.*, 175.1-3 / § 111, p. 321; 177.8-10 / § 147, p. 327.

[74] *Theol. Arist.*, X, 134.12-15 / § 3, p. 291; 135.2-4 / § 5, p. 291; 138.16-19 / § 31, p. 297; 147.16-19 / § 89, p. 453; 156.15-18 / § 153, p. 387-389.

[75] *Theol. Arist.*, X, 163.3 / § 189, p. 395.

[76] *Theol. Arist.*, X, 162.15-163.12 / § 189-192, p. 395.

[77] *Theol. Arist.*, X, 163.3-6 / § 190, p. 395.

[78] *Theol. Arist.*, V, 66.12-15 / § 8, p. 433; 67.3-5 / § 11, p. 433; 67.12-15 / § 14, p. 433; 70.13-16 / § 33, p. 437; X, 140.8-11 / § 40, p. 441; 147.12-16 / § 88, p. 453; 161.6-7 / § 180, p. 393; *Ep. Sc. Div.*, 174.19-23 / § 107-109, p. 321.

[79] *Theol. Arist.*, VII, 85.10-13 / § 9, p. 243.

[80] *Theol. Arist.*, V, 67.12-15 / § 14, p. 433; 71.12-15 / § 40, p. 437; X, 147.12-16 / § 88, p. 453; 161.6-7 / § 180, p. 393; *Ep. Sc. Div.*, 174.19-20 / § 107, p. 321.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

autant l'émanation; au contraire: Dieu laisse émaner ses bontés et ses perfections sur l'Intellect et, par l'intermédiaire de celui-ci, sur l'Ame et les êtres sensibles[81]. La métaphore du soleil doit illustrer cette émanation[82]. La paraphrase arabe de Plotin nous offre donc un curieux mélange de créationisme et d'émanatisme: tout en gardant intact le schéma émanatiste, l'auteur de la paraphrase introduit l'idée d'une création *ex nihilo*, d'une innovation absolue, qui est pourtant sérieusement atténuée par le fait qu'elle ne semble pas être le fruit d'un acte voulu en toute liberté par le Créateur, mais plutôt d'un processus nécessaire découlant de son essence.

La paraphrase arabe de Proclus, par contre, laisse apparaître une doctrine plus cohérente de l'*ibdâ'*. Dieu, la Première Cause, instaure par la voie de l'*ibdâ'* l'Intellect, sans aucun intermédiaire[83], tandis que l'Ame, la nature et les autres êtres sont instaurés par l'intermédiaire de l'Intellect[84]. L'acte de l'*ibdâ'* concerne la genèse de l'être (*huwîya / annîya*) des créatures: en fin de compte, elles dépendent toutes en leur existence de l'*ibdâ'* de la Première Cause[85]. En tant qu'instauration absolue de l'existence des êtres, l'acte de l'*ibdâ'* est strictement réservé à Dieu: seul Dieu produit par *ibdâ'*[86], tandis que les autres êtres produisent «par le mode de la forme» (*bi-naw' ṣûratin*), c.-à-d. ils ne font que donner des formes à un substrat préalablement instauré par *ibdâ'*[87]. Proclus admet que la Première Cause ne produit pas par un mouvement, «mais uniquement par le fait de son être» (ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι)[88]; la paraphrase arabe interprète cette «production par le fait de son être» comme une

[81] *Theol. Arist.*, I, 26.12-15 / § 49, p. 231; 27.5-6 / § 52, p. 231; VII, 85.8-10 / § 8, p. 243; X, 134.5-15 / § 1-3, p. 291; 135.15-136.1 / § 10, p. 293; *Ep. Sc. Div.*, 175.6-9 / § 113-114, p. 321; 176.21-177.1 / § 142, p. 327. Un riche vocabulaire exprime cette émanation: *inba'aṭa*, *afâḍa*, *inbaǧasa*, *sâḥa*, *inbaṯṯa* (voir *infra*, p. 210).

[82] *Theol. Arist.*, IX, 130.16-131.2 / § 73-74, p. 287; *Ep. Sc. Div.*, 175.6-9 / § 113-114, p. 321; 176.21-177.1 / § 142, p. 327.

[83] Ainsi, l'Intellect est le premier être instauré: *Liber de Causis*, § 6, p. 73.

[84] *Liber de Causis*, § 8, p. 78.

[85] *Liber de Causis*, § 17, p. 92-93; l'Un est *al-huwîya al-ûlâ al-mubtadi'a*, alors que l'Intellect est *al-huwîya al-ûlâ al-mubtada'a* (§ 15, p. 88); la première cause instaure la *annîya* de l'Âme (§ 3, p. 64) et celle de l'Intellect (§ 4, p. 65).

[86] *Liber de Causis*, § 17, p. 93.3-4.

[87] *Liber de Causis*, § 17, p. 93; Proclus Arabus, *El. Theol.*, 27.3-6: tout ce qui procède de la Première Cause est produit *ex nihilo* (*min lâ šay'*), tandis que l'être qui est l'effet de la nature — la nature étant la cause seconde — est produit par «la transformation d'une autre chose qui le précède». La causalité de la Première Cause s'opère donc «par le mode de l'*ibdâ'*» (*bi-naw' ibdâ'in*), tandis que celle des créatures s'opère «par le mode de la forme» (*bi-naw' ṣûratin*). Endress, 231 n. 27, met cette expression en rapport avec la distinction scolastique entre *esse causam per modum creationis* et *esse causam per modum informationis*.

[88] Proclus, *El. Theol.*, § 76, p. 72.7-8; cf. § 26, p. 30.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

création *ex nihilo*[89]. Alors que Dieu donne la *huwîya* et la *annîya* aux êtres par *ibdâ'*, Il leur confère les autres perfections par voie d'émanation: la vie, la connaissance, les «bontés» (*ḫayrât*) et les perfections (*faḍâ'il*) émanent directement vers l'Intellect et, par l'intermédiaire de celui-ci, vers l'Ame, la nature et les autres êtres[90]. Le Proclus arabe a donc établi une synthèse originale entre créationisme et émanatisme: Dieu crée les existences des êtres *ex nihilo* et leur confère les perfections par émanation[91].

Cette distinction entre création et émanation, qui donne à chacune son propre terrain d'action, est cependant mise à l'écart par la plupart des philosophes musulmans, défenseurs de l'émanatisme. Sans y voir d'inconvénients, ils considèrent tout simplement l'*ibdâ'*, la création *ex nihilo*, comme un processus d'émanation.

Cette tendance se manifeste déjà chez les Iḫwân aṣ-Ṣafâ', qui définissent l'*ibdâ'* et son synonyme *iḫtirâ'* explicitement comme une création *ex nihilo*[92], et déclarent que Dieu, le Créateur (al-Bârî'), a instauré directement et sans intermédiaire l'Intellect par un acte d'*ibdâ'*[93]. Mais, d'autre part, ils affirment que l'Intellect procède de Dieu par émanation[94], tout en prenant soin de préciser que cette émanation ne saurait être conçue comme un processus naturel qui s'opère par nécessité (comme l'émanation de la lumière à partir du soleil): elle est, au contraire, le résultat d'un acte voulu en toute liberté (*iḫtiyâr*) par le Créateur[95]. Aucune distinction ne demeure entre l'*ibdâ'* et ce type d'émanation: Dieu a fait émaner (*afâḍa*) et Il a instauré (*abda'a*) les êtres[96].

Fârâbî pousse la confusion à l'extrême: bien que l'émanatisme soit absent de ses œuvres dites «aristotéliciennes», il joue un rôle considérable dans ses ouvrages «politiques»[97]. En effet, ces derniers mettent l'accent sur le fait que tous les êtres — et en premier lieu l'Intellect —

[89] Endress, 229-230.

[90] *Liber de Causis*, § 8, p. 79, § 15, p. 90, § 18, p. 93, § 19, p. 95, § 20, p. 99. L'Un est la source de l'émanation (cf. Proclus Arabus, *El. Theol.*, 10); l'acte de l'émanation est exprimé par les verbes *afâḍa*, *tanazzala*, *inbaǧasa* et *inbaṭṭa*.

[91] L. Sweeney, «Doctrine of Creation in Liber de Causis», dans C.J. O'Neil (éd.), *An Etienne Gilson Tribute*, Milwaukee, 1959, 274-289; Anawati (a) 137.

[92] Iḫwân, *Rasâ'il*, III, 473.1-2: *wa ammâ al-ibdâ' wa l-iḫtirâ' fa huwa îǧâd šay' lâ min šay'* (cette définition rappelle celle de Kindî).

[93] Iḫwân, *Rasâ'il*, III, 184, cf. Diwald, 52.

[94] Iḫwân, *Rasâ'il*, III, 184, 342.

[95] Iḫwân, *Rasâ'il*, III, 338.

[96] Iḫwân, *Rasâ'il*, III, 348.

[97] M. Galston, «A Re-examination of al-Fârâbî's Neoplatonism», *Journal of the History of Philosophy*, 15, 1977, 18-19; T.-A. Druart, «Al-Farabi and Emanationism», dans J.F. Wippel (éd.), *Studies in Medieval Philosophy* (Studies in Philosophy and the History of Philosophy 17), Washington, 1987, 23-43.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

émanent de Dieu par nécessité[98]. Ses écrits «aristotéliciens», par contre, disent exactement le contraire. Ainsi dans le *Kitâb al-Ğam'*, il défend Aristote contre l'accusation d'avoir proclamé l'éternité du monde. Selon lui, cette accusation est une pure calomnie qui repose sur une interprétation fallacieuse de la pensée du Stagirite: en réalité, Aristote et son maître Platon seraient des défenseurs convaincus de l'*ibdâ'*! Platon dans le *Timée* et la *République*, ainsi qu'Aristote dans sa *Théologie*, auraient apporté des preuves irréfutables quant à la création du monde *ex nihilo*[99]. Cependant, Fârâbî lui-même n'a pas toujours eu une conception si «créationiste» de l'*ibdâ'*. En d'autres ouvrages, il voit l'*ibdâ'* comme une action divine qui soutient continuellement les êtres dans l'existence: sans ce soutien, les êtres ne pourraient subsister[100]. Fârâbî n'a donc pas élaboré une véritable synthèse entre créationisme et émanatisme. Ses œuvres, dans lesquelles les contradictions ne manquent pas, reflètent plutôt des doctrines diverses que le philosophe n'a même pas essayé d'harmoniser.

Un souci de synthèse et d'harmonisation apparaît, par contre, chez Ibn Sînâ, dont la pensée est foncièrement émanatiste[101]: les êtres possibles procèdent de l'Etre Nécessaire par émanation. Exprimée par les termes *ṣudûr*, *fayḍ*, *inbiğâs*, *inbi'âṯ* et *taǧallî*, elle est une conséquence nécessaire (*luzûm*) de l'essence divine, puisque les êtres émanent par nature de l'Etre Nécessaire[102]. Pourtant, Ibn Sînâ mentionne l'*ibdâ'* comme un des quatre modes (avec *ḫalq*, *iḥdâṯ* et *takwîn*) de génération dans l'univers[103], qui se caractérise par le fait qu'il donne l'existence à un être qui ne peut exister de lui-même[104] et qu'il s'accomplit sans intermédiaire[105],

[98] Fârâbî, *Ârâ'*, II,1, p. 88-94, III,1, p. 100, *Siyâsa*, 47. Walzer (b) 355, remarque que Fârâbî semble réserver le terme *fayḍ* pour l'émanation du Premier Intellect à partir de Dieu.

[99] Fârâbî, *Kitâb al-Ğam'*, 23-25; cf. 'Âmirî, *Amad*, 84. La définition que Platon et Aristote auraient donnée de l'*ibdâ'* (*îǧâd aš-šay' lâ 'an šay'*) est la même que celle des Iḫwân. Nous retrouvons ici la tendance qui essaie de faire remonter la doctrine de l'*ibdâ'* à la philosophie antique. La référence à la *Theol. Arist.* nous montre que Fârâbî était probablement de bonne foi: il a effectivement trouvé la doctrine de l'*ibdâ'* dans une œuvre qui circulait sous le nom d'Aristote!

[100] Fârâbî, *ad-Da'âwâ al-Qalbîya*, 4 (cf. Ğ. Âl Yâsîn, *Al-Fârâbî fî Ḥudûdihi wa Rusûmihi*, Beyrouth, 1985, 57); Ps.-Fârâbî, *'Uyûn*, § 6, p. 58.

[101] Morewedge (b) 2-3.

[102] Ibn Sînâ, *'Aršîya*, 15, *Naǧât*, 274-275; cf. Kogan, 248-249; Goichon (a) 208-210; M. Kassem, «La teoria de la emanación en los filósofos musulmanes», *Pensamiento*, 28, 1972, 133-136.

[103] Les quatre modes de génération sont définies dans Ibn Sînâ, *Ḥudûd*, § 69-71, p. 42-44, *Nayrûzîya*, 94, *Išârât*, 153; ces définitions ont été reprises par Ğurğânî, *Ta'rîfât*, 21; cf. Goichon (a) 257; Gardet 62-66.

[104] Ibn Sînâ, *Ḥudûd*, § 69 p. 43, *Šarḥ*, 59-60.

[105] Ibn Sînâ, *'Aršîya*, 15, *Ḥudûd*, § 69, p. 42-43, *Išârât*, 153, *Šarḥ*, 59-60.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sans instrument et hors du temps[106]. Il s'agit d'une création *ex nihilo*[107], qui est propre à la création de l'Intellect[108], et qui est en fait tellement absolue que l'on ne peut même pas dire qu'elle est *ex nihilo*: l'être créé ne passe pas d'un état de non-être (*ʿadam*) ou d'être potentiel à un état d'être actuel, puisqu'il est instauré d'une manière absolue, sans être conditionné par une possibilité ou une potentialité préalable; la seule force qui domine l'*ibdâʿ* est celle qui procède du *mubdiʿ*[109]. Il est étonnant qu'Ibn Sînâ associe, visiblement sans la moindre difficulté, une conception si radicale de l'*ibdâʿ* à la notion de l'émanation. L'émanation des formes à partir du Premier Véritable s'accomplit par un acte d'*ibdâʿ*! Cela signifie que ces formes sont créées directement par Dieu, sans intermédiaire, à partir de son être même[110]. Emanation (*fayaḍân* ou *inbiǧâs*) et *ibdâʿ* ne sont que deux aspects d'une même réalité: le premier concerne la genèse des êtres à partir de l'Etre Nécessaire, le second la relation de l'Etre Nécessaire envers les êtres qui dépendent de Lui[111]. Cette tentative de synthèse ne résout en rien les problèmes posés par l'émanatisme et n'introduit pas pour autant une véritable création *ex nihilo*. Ibn Sînâ a essayé de réconcilier la dogmatique musulmane avec les principes de la philosophie grecque, mais toute sa doctrine de la création demeure fort ambiguë[112].

Kirmânî ne pouvait évidemment accepter pareil compromis, qui consiste soit à juxtaposer *ibdâʿ* et émanation, en les donnant une fonction distincte, soit à les identifier tout simplement. Outre les inconséquences philosophiques qui en découlent, toutes les solutions proposées maintiennent l'émanation et donc une certaine continuité entre Dieu et le monde. Kirmânî, par contre, dissocie radicalement *ibdâʿ* et émanation comme deux termes contraires qui s'excluent mutuellement.

[106] Ibn Sînâ, *Išârât*, 153.

[107] Ibn Sînâ, *Ḥudûd*, § 69, p. 42-43: l'*ibdâʿ* est *ta'sîs aš-šay' lâ ʿan šay'*. A la lumière des définitions que nous avons trouvées chez les autres auteurs, nous préférons la lecture *ta'yîs* offerte par certains manuscrits.

[108] Ibn Sînâ, *Nayrûzîya*, 94. En effet, l'Intellect est le seul être qui procède directement et sans intermédiaire de Dieu. Pourtant, Ibn Sînâ emploie le terme *ibdâʿ* également pour la création des corps célestes, de la matière première et du temps; cf. Goichon (b) 19 (s.v. *ibdâʿ*).

[109] Ibn Sînâ, *Šarḥ*, 59-60, 64; cf. Vajda (a) 384 n. 2, 391 n. 4.

[110] Ibn Sînâ, *Šarḥ*, 60.

[111] Ibn Sînâ, *Šarḥ*, 64. En d'autres termes, les êtres émanent de Dieu, tandis que Dieu met les êtres, ou du moins l'Intellect, dans l'existence, directement, sans intermédiaire et sans qu'il existe une potentialité ou une possibilité préalable (cf. la définition de l'*ibdâʿ*).

[112] Goichon (a) 204, 222-223; Gardet, 65.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

2. L'*ibdâʿ* chez Kirmânî

La définition que Kirmânî donne de l'*ibdâʿ* coïncide pratiquement avec celle des autres philosophes que nous venons d'étudier. Il voit en effet l'*ibdâʿ* comme une «mise dans l'être» qui ne s'opère pas à partir d'une chose préexistante (*lâ min šayʾ*): l'être instauré n'est pas tiré d'une matière (*mâdda*) qui aurait existé avant lui. L'*ibdâʿ* ne se fait pas «par quelque chose» (*lâ bi-šayʾ*): il s'effectue sans instrument. Il n'a pas lieu «à base de quelque chose» (*lâ ʿalâ šayʾ*): il se fait sans modèle (*miṯâl*) préalable[113]. Il ne s'accomplit pas «dans quelque chose» (*lâ fî šayʾ*): il n'a pas de lieu (*makân*). Il n'est pas réalisé «pour quelque chose» (*lâ li-šayʾ*), afin d'atteindre quelque perfection, et il ne s'effectue pas «avec quelque chose» (*lâ maʿa šayʾ*): avant l'*ibdâʿ* il n'y avait que Dieu et Dieu est seul[114]. S'Il créerait les êtres à partir d'une matière, avec un instrument, en un lieu, en vue d'atteindre un objectif extérieur, en suivant un plan et en se faisant aider par autrui, il y aurait soit une pluralité d'êtres coexistant avec Lui (ce qui est du polythéisme), soit, si tous ces attributs appartiendraient à l'essence divine, une pluralité en Dieu Lui-même[115]. Dieu deviendrait alors un simple artisan, un démiurge, qui ne fait que donner des formes à la matière. Kirmânî introduit une distinction très nette entre cette démiurgie, qu'il appelle *ḫalq*, et l'*ibdâʿ*: *ḫalq* est le mode de création des êtres naturels, qui s'effectue «à partir d'une chose» (*min šayʾ*), tandis que l'*ibdâʿ* se réfère uniquement à la création de l'Intellect en un acte exclusivement réservé à Dieu[116]. C'est une création *ex nihilo* (*lâ min šayʾ*), sans intermédiaire entre le Créateur et le créé et se situant hors du temps[117].

[113] Kirmânî nie explicitement que l'*ibdâʿ* s'effectuerait «à base d'un modèle» (*ʿalâ miṯâl*). Cette question semble avoir été fortement débattue en certains milieux musulmans, comme en témoigne la *Doxographie* du Pseudo-Ammonius: Thalès, suivi en cela par Xénophane et approuvé par l'auteur de la doxographie, aurait maintenu contre Plutarque l'absence dans l'esprit divin de «formes» ou d'idées éternelles qui fonctionnent comme modèles pour l'*ibdâʿ* (Ps.-Ammonius, *Ârâʾ al-Falâsifa*, § 2-4, p. 34-37). Rudolph, 127-129, voit en cette position une réaction musulmane contre certains théologiens chrétiens qui situaient les idées platoniciennes dans l'esprit de Dieu. La même hostilité envers cette doctrine se retrouve chez les muʿtazilites (Ašʿarî, *Maqâlât*, 156.9: *lam yaḫluq al-ḫalq ʿalâ miṯâl sabaqa*) et chez les ismaéliens (p.ex. Siǧistânî, *Yanâbîʿ*, § 149-154, p. 76-79: *fî anna l-ʿâlam lâ ṣûra lahu ʿinda l-mubdiʿ qabla l-ibdâʿ*). La doctrine qui veut que le monde terrestre soit formé selon le modèle du monde intelligible, est explicitement attribuée à Platon (Aetius Arabus, *al-Ârâʾ aṭ-Ṭabîʿîya*, 142.19-22). Elle apparaît chez Kirmânî au niveau inférieur du démiurge: la dixième Intelligence façonne, en tant que démiurge, le monde sensible en prenant pour modèle les formes qui lui sont transmises par les autres Intelligences (voir *infra*, p. 322).

[114] *Muḍîya*, 55; cf. *Râḥat*, 157, 176.

[115] *Muḍîya*, 55.

[116] *Muḍîya*, 45.

[117] *Râḥat*, 174-178.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Jusqu'à ce point la conception de l'*ibdâ'* chez Kirmânî concorde avec celle des autres auteurs musulmans, y compris ses prédécesseurs ismaéliens[118]. Mais, contrairement aux *falâsifa* et aux néoplatoniciens arabes, notre auteur considère *ibdâ'* et émanation comme des notions inconciliables: sa théorie de l'*ibdâ'* exclut toute émanation à partir de Dieu, sous quelque forme que ce soit. Dieu instaure l'Intellect par un acte d'*ibdâ'*, par une innovation absolue à laquelle rien ne précède hormis Dieu. A première vue, cette attitude pourrait être celle d'un pieux théologien musulman qui défend le créationisme coranique contre l'émanatisme des néoplatoniciens et les tentatives de compromis avancées par les *falâsifa*. Pourtant, Kirmânî sera obligé de réfuter, à leur tour, les conceptions islamiques orthodoxes de la création.

Mais pour l'instant, un autre problème se pose. Kirmânî a bien défini l'*ibdâ'* comme une création *ex nihilo*; il n'a pas encore expliqué son fonctionnement précis, ni donné de réponse aux questions initiales: comment la pluralité peut-elle procéder d'un principe qui transcende l'unité même? Comment Dieu peut-Il produire par *ibdâ'* un être qui n'a aucune ressemblance avec Lui? L'*ibdâ'* ne met-il pas en péril la transcendance divine?

La plupart de ces questions resteront sans réponse: pour Kirmânî, le «comment» (*kayfîya*) de l'*ibdâ'* est situé hors de la portée des intelligences. En effet, pour autant que l'acte de l'*ibdâ'* a instauré l'Intellect, il n'appartient pas à son essence, mais lui est antérieur, alors que l'Intellect ne peut penser que sa propre essence. Essayer de saisir le comment de l'*ibdâ'* revient à se demander comment Dieu a fait surgir un être de rien; cette tentative pour percer le secret divin ne peut mener qu'à la confusion et au désarroi. En un mot, le comment de l'*ibdâ'* se cache derrière le voile épais du mystère divin[119]. Mais, une fois qu'il a été manifesté, l'*ibdâ'* s'identifie à l'être instauré (*mubdaʾ*) et ira jusqu'à en former l'essence. A ce stade, il devient parfaitement intelligible, n'étant autre que l'Intellect[120]. Par conséquent, le comment de l'*ibdâ'* ne peut être connu, puisqu'il s'avère tout aussi inaccessible que Dieu, tandis que l'essence (*ḏât*) de l'*ibdâ'* devient l'objet de la pensée de l'Intellect, avec lequel elle s'identifie.

[118] Ceci vaut en particulier pour Siğistânî, qui donne la même définition que Kindî: l'*ibdâ'* est *ta'yîs al-aysîyât lâ min šay'* (*Yanâbîʿ*, § 154, p. 79.2-3). Pour le concept de l'*ibdâ* chez Siğistânî, voir Walker (a) 81-86; id. (c) 75-85; Blumenthal (b) 162-177; Corbin (b) 114-116.

[119] *Râḥat*, 174-175.

[120] *Râḥat*, 175. Sur l'identification de l'*ibdâ'* avec l'Intellect, voir *infra*, p. 148-150.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Un second argument devrait achever de nous convaincre: si l'Intellect et, par son intermédiaire, toutes les autres intelligences, pourraient saisir le comment de l'*ibdâ'*, s'ils pourraient découvrir le méchanisme de l'acte créateur, rien ne les empêcherait de créer à leur tour par *ibdâ'*[121]. Il suffit d'avoir la «recette» et de s'initier à un art, pour pouvoir l'appliquer. Si le comment de l'*ibdâ'* serait intelligible, toute une alchimie deviendrait possible, donnant aux créatures le pouvoir d'égaler Dieu[122].

Cette attitude un peu décevante sur le plan métaphysique, bien qu'elle reste en parfait accord avec les principes du *tawḥîd*, relègue à tout jamais la question de l'origine de la pluralité et du passage de Dieu à la créature dans le domaine de l'inconnaissable. L'effort de Kirmânî se portera exclusivement sur une conception négative de l'*ibdâ'*: à défaut de pouvoir en donner une description positive, il se bornera d'éliminer les opinions qu'il croit erronées, parce que contraires à la transcendance divine.

C. *Approche négative de l'ibdâ'*

1. Négation de tout intermédiaire entre Dieu et l'Intellect

Kirmânî s'en prend, en premier lieu, à certains de ses prédécesseurs ismaéliens qui, dans l'espoir de rendre moins brusque le passage de l'ordre divin au monde créé, ont introduit un intermédiaire entre Dieu et l'Intellect. Ce niveau intermédiaire est identifié, selon ces auteurs, à l'Impératif créateur, à la Volonté ou à la Parole de Dieu. Sans appartenir réellement à la divinité, il est cependant distinct du premier être créé, l'Intellect; en d'autres termes, l'intermédiaire n'est plus Dieu, mais il n'est pas encore une créature. Inutile de préciser que nos philosophes ont rencontré des difficultés énormes pour définir le statut ontologique de cette entité. En témoigne la place que la question a prise dans la controverse qui opposait Nasafî, Siğistânî et Abû Ḥâtim ar-Râzî. Nous avons traité ailleurs en détail la genèse et les sources de ce concept d'intermédiaire qui, chez Nasafî et Siğistânî, prit la forme du Verbe-impératif et de la Parole divine, ainsi que les critiques émises par Kirmânî contre cette doctrine[123]. Nous n'en reprendrons ici que les grandes lignes.

[121] *Râḥat*, 175.

[122] Il est en effet remarquable que Kirmânî, *Râḥat*, 175, conçoit l'*ibdâ'* comme un art (*ṣan'a*). Dieu devient alors pour ainsi dire un Grand Alchimiste qui, étant le seul à posséder la recette de l'*ibdâ'*, la garde jalousement secrète.

[123] De Smet (a) 397-412.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La *Risâla* d'Abû ʿÎsâ al-Muršid, qui reflète un stade très ancien de la cosmologie ismaélienne, place trois *ḥudûd* au-dessus de Kûnî (= l'Intellect): at-Tawahhum («l'Imagination»), al-Irâda («la Volonté») et al-Mašîʿa («l'Intention»), ces deux derniers figurant comme les hypostases de la volonté divine[124]. Nasafî, le premier auteur ismaélien de tendance néoplatonicienne qui nous soit connu, fait précéder la Parole divine (*kalimat Allâh*) à l'Intellect. La Parole est la cause de l'Intellect[125] ainsi que de tous les êtres, puisqu'elle produit au sein de l'Intellect les formes dont les êtres procèdent: l'Intellect ne joue qu'un rôle d'intermédiaire entre la Parole et l'Ame[126]. Pourtant, la Parole n'est pas encore un être créé au vrai sens du terme, l'Intellect étant le premier être; elle est plutôt une «trace» (*aṯar*) du Créateur, «ressemblant à la lumière qui sort de sa source ou à l'empreinte qu'un sceau laisse sur la cire»[127]. Mais une fois que l'Intellect est pleinement constitué, la Parole se joint à lui[128].

Siğistânî reprendra cette théorie, tout en la modifiant sur quelques points. Ainsi, il identifie la Parole à l'Impératif (*amr*) par lequel Dieu a effectué la création. Cet Impératif divin est la cause de l'Intellect[129] et, par conséquent, la cause de tous les êtres, la première cause[130]; bien que distinct de l'ipséité divine, qui ne pourrait être cause, l'Impératif fait encore partie du Principe créateur, puisqu'il n'a pas d'ipséité propre[131]. Mais dès qu'il a été prononcé par Dieu et qu'il a causé l'Intellect, l'Impératif s'unit à son effet pour former une unité avec lui; il en constituera même l'essence, ce par quoi l'Intellect est ce qu'il est[132]. Ontologiquement, il tient une position intermédiaire entre le Créateur et le créé: d'une part, il appartient encore au Principe créateur et sous cet aspect il est inconnaissable (le «comment» et le «pourquoi» de l'*amr* ne peuvent être connus)[133]; d'autre part, il est uni à l'Intellect et en forme l'essence.

[124] Abû ʿÎsâ al-Muršid, *Risâla*, § 2, p. 7, § 13 et 15, p. 12-13.

[125] Nasafî, *Maḥṣûl*, *apud Riyâḍ*, 224-225.

[126] Nasafî, *Maḥṣûl*, *apud Riyâḍ*, 226.

[127] Bustî, *Kašf Asrâr al-Bâṭinîya*, cité par Halm (a) 224.10-11. Ailleurs, Nasafî identifie cette «trace» — et donc la Parole — avec l'*ibdâʿ*, qu'il qualifie d'intermédiaire (*wâsiṭa*) entre le *mubdiʿ* et le *mubdaʿ* (Nasafî, *Maḥṣûl*, *apud Riyâḍ*, 228). Ce passage dépend de Ps.-Ammonius, *Ârâʾ al-Falâsifa*, § 24, 19-23, p. 73-74, où la doctrine est attribuée à Platon et à Aristote; cf. Rudoph, 30.

[128] Nasafî, *Maḥṣûl*, *apud Riyâḍ*, 225.

[129] Siğistânî, *Yanâbîʿ*, § 24-25, p. 16-17 (éd.), 34-35 (trad.).

[130] *Yanâbîʿ*, § 26, p. 17 (éd.), 37 (trad.), § 178, p. 90-91 (éd.), 118 (trad.).

[131] *Yanâbîʿ*, § 25, p. 17 (éd.), 35 (trad.).

[132] *Yanâbîʿ*, § 24, p. 16 (éd.), 34-35 (trad.).

[133] *Yanâbîʿ*, § 74-75, p. 40-41 (éd.), 56-57 (trad.); cf. l'incognoscibilité de la *kayfîya* de l'*ibdâʿ* chez Kirmânî!

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Entre Dieu, qui transcende l'être, et l'Intellect, le premier être, l'Impératif représente le niveau intermédiaire du faire-être, de l'être mis à l'impératif[134].

Par cette théorie, Siğistânî espérait faciliter le passage de l'Ultime, qui est absolument étranger à l'être, vers l'Intellect ou premier être, tout en restant fidèle à la tradition créationiste de l'Islam. Mais, en réalité, sa solution, si originale qu'elle soit, pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. En particulier, si l'Impératif n'appartient pas au premier être créé, il doit nécessairement faire partie de Dieu, ce qui constitue une entrave à la transcendance et à l'unité divines. Kirmânî ne pouvait que rejeter une telle théorie. Il la soumet donc à une critique sévère, s'attaquant surtout à l'ambiguïté ontologique dans laquelle Nasafî et Siğistânî ont laissé leur intermédiaire. Pour Kirmânî il est évident qu'un niveau intermédiaire entre le Créateur et le créé ne peut exister: ce qui est distinct de Dieu appartient nécessairement à la création; l'Impératif et la Parole ne sont que des noms pour désigner l'Intellect[135]. La Parole ne peut être la cause de l'Intellect; elle ne peut l'avoir instauré par *ibdâʿ*. En effet, si la Parole précède l'Intellect, elle doit soit appartenir à la même espèce que lui, soit à une espèce différente. Dans le premier cas, il y aurait identité entre la Parole et l'Intellect et non une antériorité; dans le second cas, la Parole devrait être soit une chose, soit une entité n'ayant pas le statut de chose. La première possibilité est à exclure puisque, en tant que chose, la Parole devrait être intelligible, alors que, si elle précède l'Intellect, elle est nécessairement hors de sa portée. La seconde solution est également à proscrire: en tant que non-chose, la Parole ne peut être une parole, mais doit être identique au Principe divin[136]. Kirmânî démasque ainsi la faiblesse de la théorie de Siğistânî: si la Parole précède l'Intellect, elle est soit un être créé, tout comme l'Intellect, ce qui ne résout rien mais ne fait que déplacer le problème; soit est-elle un aspect de la divinité, ce qui est contraire aux principes du *tawḥîd*[137].

[134] Siğistânî, *Kašf*, 17-23 (éd.), 48-55 (trad.). En faisant de la Parole, de l'Impératif ou de l'Ibdâʿ une entité intermédiaire et autonome entre le *mubdiʿ* et le *mubdaʿ*, Nasafî et Siğistânî défendent une doctrine proche de celle attribuée à Platon et Aristote par Ps.-Ammonius, *Ârâʾ al-Falâsifa*, § 24, 8-23, p. 73-74, et qui a été mise en rapport avec le muʿtazilite Abu l-Huḏayl. Celui-ci aurait proclamé l'autonomie de la Volonté divine et lui aurait accordé une position ontologique intermédiaire entre le Créateur et la créature (Ašʿarî, *Maqâlât*, 189.17-190.4, 363.10-364.4, 366.1-4, 510.3-6, 511.1-4); cf. Rudolph, 201-202, 220 n. 69; Frank (b) 497-498.

[135] *Muḍîya*, 49-52 (dirigé contre le *Kitâb al-Maqâlîd* de Siğistânî).

[136] *Riyâḍ*, 227.

[137] *Riyâḍ*, 66, 227.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Par conséquent, la Parole n'est qu'un des nombreux attributs de l'Intellect: «l'Intellect n'est autre que l'essence de la Parole et la Parole n'est autre que l'essence de l'Intellect»[138]; «l'Intellect n'est pas un être distinct de la Parole et la Parole n'est pas un être distinct de l'Intellect. En réalité, l'essence (*ḏât*) est une et l'individualité (*ʿayn*) est une»[139]. D'ailleurs, il est inconcevable qu'il y ait un intermédiaire entre Dieu et l'Intellect. La notion d'intermédiaire nécessite une certaine correspondance (*munâsaba*) entre les deux termes qu'il relie; l'intermédiaire doit avoir une ressemblance avec l'entité qui le précède et avec celle qui le suit, sinon il ne pourrait les relier. Puisque l'Intellect n'a absolument rien en commun avec Dieu, aucun intermédiaire entre eux n'est possible[140]. La théorie de l'intermédiaire introduit une continuité entre Dieu et l'Intellect; elle jette un pont qui permettrait d'enjamber l'abîme entre deux entités incommensurables[141].

Cette position de Kirmânî a des conséquences pour sa doctrine de l'*ibdâʿ*, qui ne pourra plus être considéré comme une sorte d'intermédiaire entre Dieu et l'Intellect. Tout comme la Parole ou l'Impératif, l'*ibdâʿ*, une fois manifesté, deviendra un des attributs de l'Intellect, le premier être instauré, tandis que la quiddité de l'*ibdâʿ*, la manière dont il procède de Dieu, demeure pour toujours inaccessible[142]. Dieu opère directement l'instauration de l'Intellect, mais nous ne savons comment;

[138] *Riyâḍ*, 126.3-4; cf. 172.1.
[139] *Riyâḍ*, 66.8-10.
[140] *Riyâḍ*, 62.
[141] Les successeurs de Kirmânî ne l'ont pas tous suivi sur cette voie radicale. Ainsi, Nâṣir-e Ḫosraw a réhabilité la Parole comme intermédiaire entre Dieu et l'Intellect (Pinès (b) 13-16). Le souci de transcendance a manifestement fait dévier Kirmânî d'une longue tradition ismaélienne qui tendait à hypostasier l'Impératif ou la Parole divine. N'oublions pas que les deux entités qui procèdent de Dieu selon la cosmologie ismaélienne la plus ancienne (c.-à-d. Kûnî et Qadar) ne sont autres que les hypostases de l'Impératif créateur (*kun*!) et du Décret divin (*qadar*); cf. Siǧistânî, *Iftiḫâr*, 48; Halm (a) 53-66. Pour les liens entre la doctrine ismaélienne de l'Impératif ou de la Parole divine et la longue recension de la *Theol. Arist.*, voir De Smet (a) 406-411.
[142] Kirmânî se rapproche ici d'une opinion attribuée à Anaxagore et Plutarque par Ps.-Ammonius, *Ârâʾ al-Falâsifa*, § 24, 1-7, p. 72-73: la Volonté (= la Parole ou l'Ibdâʿ) ne se distingue ni de l'objet voulu (*murâd*), ni de celui qui veut (*murîd*); l'acte (*fiʿl*) ne se distingue ni de l'agent (*fâʿil*), ni de l'effet (*mafʿûl*), puisque la Volonté et l'acte ne possèdent pas de forme propre, mais n'existent qu'en fonction de l'agent et de l'effet. Ainsi, la Volonté est présente d'une manière cachée dans le Voulant et se manifeste dans le voulu. Cette doctrine a été mise en rapport avec le muʿtazilite an-Naẓẓâm (Rudolph, 200; cf. Aš'arî, *Maqâlât*, 365.1-7, 509.12-510.2). Notons toutefois que Kirmânî développe ces spéculations en un contexte philosophique qui diffère sensiblement de la pensée muʿtazilite (voir *infra*, p. 127 n. 161).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la nature de sa relation avec le créé est aussi inconnaissable que Lui-même.

A défaut de pouvoir en donner une description positive, Kirmânî réagit contre certaines opinions qui circulaient parmi les philosophes et les théologiens au sujet de l'activité créatrice de Dieu. Il reproche à ces auteurs de confondre l'activité de Dieu avec celle de ses créatures, ce qui les incite à Lui attribuer des caractéristiques qui mettent en danger les principes du *tawḥîd*. Ainsi, ils appellent Dieu «Créateur» (*mubdiʿ*), «Cause» (*ʿilla*), «Agent» (*fâʿil*) et «Commandant» (*âmir*).

Kirmânî se donnera beaucoup de peine à élaborer une doctrine compliquée qui doit prouver que Dieu, en tant qu'auteur de l'*ibdâʿ*, n'est cependant pas le créateur de l'Intellect, ni sa cause, ni son agent, ni celui qui lui a donné l'ordre d'exister. C'est dans la philosophie de Proclus qu'il trouvera les éléments qui lui permettront de formuler l'*ibdâʿ* de telle manière qu'elle sauve, à ses yeux, la transcendance de Dieu.

2. Dieu n'est pas «créateur»

En tant qu'auteur de l'*ibdâʿ* et du premier être instauré (*al-mubdaʿ al-awwal*), il serait logique d'attribuer à Dieu le nom de *mubdiʿ* («créateur», «instaurateur»). Kirmânî admet effectivement l'emploi de ce nom pour désigner Dieu dans le vocabulaire religieux[143], avec la réserve qu'en ce cas la référence ne puisse se faire que *ʿalâ ṭarîq al-maǧâz*[144]: comme chaque mot du langage humain, le terme *mubdiʿ* ne se réfère qu'à un être créé, bien que l'on puisse convenir de l'employer pour désigner l'auteur de l'*ibdâʿ*. Or, sur le plan strictement philosophique, cette démarche reste inexacte, voire illégitime: étant composé de lettres «produites», le mot *mubdiʿ* ne peut se référer qu'à une «essence produite» (*ḏât muḥdaṯa*); en tant que participe actif, *mubdiʿ* désigne l'agent d'une action. Pour ces deux raisons, Dieu ne peut être dit *mubdiʿ*: Il n'est ni une essence produite, ni l'agent d'une action, mais «Celui dont procède l'action» (*aṣ-ṣâdir ʿanhu l-fiʿl*). Par conséquent, le véritable *mubdiʿ* ne sera pas Dieu, mais «une essence produite qui est l'essence de l'acte et, en même temps, l'agent»; cette «essence» n'est autre que l'Intellect[145], qui devient ainsi à la fois *mubdiʿ* et *mubdaʿ*, instaurateur et instauré. Pour comprendre cette conclusion du moins surprenante, il faut d'abord saisir pourquoi, selon Kirmânî, Dieu ne peut être un agent.

[143] *Durrîya*, 21.
[144] Voir *supra*, p. 87.
[145] *Rawḍa*, 84-85.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

3. Dieu n'est ni agent, ni acte

Kirmânî nie catégoriquement que Dieu puisse être un agent (*fâʿil*) ou un acte (*fiʿl*). Pour le démontrer, il développe un raisonnement complexe et délicat, qui n'a pas toujours la clarté que l'on pourrait souhaiter. Son exposé est en fait une analyse poussée de la notion de l'acte, qui comporte plusieurs stades d'argumentation. Nous essayerons d'en reconstituer le cours, en combinant différents textes.

Tout d'abord, Kirmânî introduit une distinction bien nette entre la source ou l'origine de l'acte et l'agent. Ainsi, il affirme que l'Intellect est «l'essence de l'acte qui procède de Celui dont on ne peut pas dire qu'Il est agent, puisque l'acte est l'agent qui agit sur ce qui en subit l'acte, non celui dont procède l'acte»[146]. En d'autres termes, l'Intellect est en son essence agent, acte et agi, tandis qu'il procède de Celui dont on ne peut pas dire qu'Il est agent, acte ou agi[147]. Pour illustrer cette constatation, Kirmânî fait appel à une comparaison avec l'acte de frapper. Ce qui provoque la douleur dans le corps n'est pas celui qui frappe (*aṣ-ṣâdir ʿanhu ḍ-ḍarb*), mais le coup qui est reçu et porté dans le corps (*al-maḥmûl fîhâ*). L'agent de la douleur n'est pas celui qui frappe, mais l'acte même de frapper. Bien entendu, celui qui frappe est responsable de la douleur dans le corps, mais s'il en serait l'agent, la douleur devrait disparaître dès qu'il cesse de frapper. Ceci n'étant pas le cas, l'agent de la douleur n'est autre que l'acte de frapper, et non celui qui administre les coups. «L'acte de frapper se réfère à un acte qui est agent et qui reçoit, en son essence, l'acte d'un autre»[148]. Pour que l'agent puisse agir, il a besoin d'un substrat qui reçoit l'acte[149]. L'acte (*fiʿl*) et l'agent (*fâʿil*) ne peuvent subsister sans un troisième terme qui subit l'acte (*mafʿûl*).

Ceci est confirmé par la définition que les philosophes donnent de l'agent selon «l'art de la logique» (*ṣinâʿat al-manṭiq*): «l'agent est ce qui fait parvenir une qualité à une substance; ce qui parvient est la qualité par laquelle la substance reçoit sa qualification»[150]. En d'autres termes, sans cette substance, l'agent ne pourrait exister. Dans les êtres ayant une structure hylémorphique, la forme représente l'agent et la

[146] *ḏât al-fiʿl aṣ-ṣâdir ʿammâ lâ yuqâl innahu fâʿil li-anna l-fiʿl huwa l-fâʿil fîmâ kâna mafʿûlan bihi lâ llaḏî ṣadara ʿanhu l-fiʿl* (*Rawḍa*, 84.11-13).

[147] *Râḥat*, 158-159.

[148] *Rawḍa*, 84.25.

[149] *Rawḍa*, 85; cf. *Muḍîya*, 46-47.

[150] *al-fâʿil wurûd kayfîya ʿalâ ǧawhar wa l-wârid huwa l-kayfîya llatî bihâ takayyafa l-ǧawhar* (*Rawḍa*, 84.20-21).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

matière la substance réceptrice[151]. Par ailleurs, dans l'ordre du créé, chaque être est en quelque sorte acte, agent et agi: il est acte par l'action de sa cause qui le précède dans l'existence; il en subit l'action et il agit lui-même sur un autre être qui lui est inférieur[152]. Le dosage entre les trois termes est inégal et dépend notamment du statut ontologique de l'être en question. Ainsi, les êtres dans le monde de la nature subissent plus d'actions qu'ils n'en effectuent (ils sont plus *maf'ûl* que *fâ'il*), tandis que les Intelligences séparées effectuent plus d'actions qu'elles n'en subissent (elles sont plus *fâ'il* que *maf'ûl*). L'homme occupe une position intermédiaire: il reçoit l'acte des Intelligences et agit sur les êtres naturels autour de lui afin de les transformer en instruments, tout en leur donnant une «forme artificielle» (*ṣûra ṣinâ'îya*)[153]. Mais toutes les créatures, quelque soit leur nature, reçoivent l'acte d'autrui et agissent sur autrui. Cette chaîne ne peut, cependant, être prolongée à l'infini: l'impossibilité d'une régression à l'infini exige l'existence d'un premier agent, qui est acte et qui subit l'action d'une entité antérieure, laquelle n'est plus agent, ni acte, ni agi. Ce premier agent est l'Intellect[154]. Tout comme les autres êtres créés, l'Intellect est un acte qui effectue une action et en subit une. Mais, puisqu'il procède du Très-Haut, qui ne peut être qualifié d'agent, et qu'il est exempt de matière et de substrat, il ne peut être que l'acte de sa propre essence; il ne peut agir que sur elle et en subir l'action. Par conséquent, l'Intellect est un acte en son essence, il agit sur son essence et il subit l'acte de son essence (*fi'l fî ḏâtihi*, *fâ'il fî ḏâtihi*, *maf'ûl bi-ḏâtihi*)[155]. Dieu, par contre, n'est ni acte, ni agent, ni agi. Tout agent reçoit son acte d'autrui, même l'Intellect, bien que la source de son acte ne soit pas un agent. Si Dieu aurait la qualité d'agent (*fâ'ilîya*), Il deviendrait dépendant d'une entité qui Lui aurait donné l'acte. En plus, la qualité d'agent exige l'existence d'un substrat récepteur de l'acte. Si ce substrat est absent, comme dans le cas de l'Intellect, l'agent ne peut agir que sur soi-même, ce qui introduit une pluralité en lui. Pour ces deux raisons (dépendance d'autrui et pluralité), Dieu ne peut être agent[156]. Puisque chaque agent dépend d'un autre agent qui le précède, le premier agent de la chaîne doit être le produit d'une entité qui n'a plus la qualité d'agent. Sinon, la régression à l'infini devient inévitable[157].

[151] *Muḍîya*, 47.
[152] *Muḍîya*, 47, *Râḥat*, 158.
[153] *Râḥat*, 159-160.
[154] *Muḍîya*, 47, *Râḥat*, 158.
[155] *Râḥat*, 159-160, 201.
[156] *Rawḍa*, 85, *Râḥat*, 159.
[157] *Muḍîya*, 47, *Râḥat*, 159.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Un dernier argument en faveur de la thèse que Dieu ne peut être ni agent (*fâʿil*), ni acte (*fiʿl*), ni agi (*mafʿûl*), est de nature grammaticale. Kirmânî conçoit le *maṣdar fiʿl* comme la racine (*ǧins*; *genus*, au sens philosophique) dont les espèces (*anwâʿ*) sont les diverses formes verbales: *fâʿil*, *mafʿûl*, *afʿâl*, *tafʿîl*, *tafaʿʿul*, *mufâʿala*, *tafâʿil*, *iftiʿâl*, *infiʿâl* et *istifʿâl*. En tant que *fiʿl*, Dieu serait analogue à la racine dont sont tirées ces formes verbales; Il serait un genre dont dérivent les espèces. Ceci est évidemment inadmissible, Dieu n'étant pas un genre et n'ayant rien en commun avec ses créatures[158]. Cette argumentation, saugrenue pour nos esprits modernes, suppose une correspondance directe et matérielle entre les mots et les choses qu'ils désignent. La structure grammaticale devient ainsi identique à la structure de la réalité[159].

La conclusion de Kirmânî est nette: «le Très-Haut n'est pas un acte, puisque sa qualité d'acte nécessiterait une entité qui lui précède et dont Il tiendrait son existence. Il ne peut davantage être un agent, puisqu'Il serait alors en son essence un acte dépendant de l'action d'un autre qui Lui serait antérieur»[160].

Le premier agent, le premier acte et le premier agi ne sont autres que l'Intellect, auquel reviennent d'ailleurs tous les attributs d'action (*ṣifât al-fiʿl*). Dieu est certes la source de cet acte, mais Il n'opère en aucun cas comme les agents dans le monde créé: la quiddité de «l'action» divine est identique à la quiddité de l'*ibdâʿ* et demeure donc inaccessible aux créatures[161].

Cette doctrine, qui reste sans équivalent dans la pensée musulmane, possède un caractère hautement polémique. Nier que Dieu soit agent ou acte est une position hardie qui va à l'encontre de ce qui est généralement admis en Islam. Une fois de plus, Kirmânî opte pour une solution originale, qui devait sembler une aberration aux philosophes et un blasphème aux théologiens. La critique qu'il adresse à ces deux groupes indique qu'il représente une tradition philosophique et religieuse nettement différente des autres courants musulmans.

[158] *Muḍîya*, 47-48.
[159] Voir *supra*, p. 70-74.
[160] *Muḍîya*, 48.1-2.
[161] *Râḥat*, 153. Ici apparaît la distance qui sépare Kirmânî d'un muʿtazilite tel qu'an-Naẓẓâm. Alors que ce dernier identifie l'acte avec l'effet, ou la Volonté divine avec la créature voulue par Dieu, Dieu demeure toujours l'agent de cet acte et l'auteur de cette Volonté (Il est *al-murîd*): nier que Dieu soit agent serait inconcevable pour tout théologien muʿtazilite. Kirmânî, par contre, relègue l'agent au même niveau que l'acte et l'effet, c.-à-d. à celui de la créature, l'Intellect!

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Pour bien comprendre l'enjeu de la question, nous devons brièvement rappeler la doctrine de l'acte divin dans le *kalâm* et la *falsafa*. A maintes reprises le Coran attribue une action à Dieu: ainsi Dieu est dit *fâʿil*[162]; Il entreprend une action (*yafʿal*)[163], etc.. Cependant, la nature de cette action n'est pas précisée davantage et il n'est pas certain qu'il faille l'interpréter dans le sens de création[164]. Une controverse devait donc s'ouvrir entre théologiens et philosophes au sujet de l'interprétation de l'acte divin. Les théologiens élaborèrent une doctrine de l'acte qu'ils voulaient conforme au créationisme musulman, tandis que les philosophes essayèrent d'expliquer l'acte divin dans le cadre d'une théorie générale de l'acte d'origine aristotélicienne.

Jusqu'ici, Kirmânî avait plutôt choisi le parti des théologiens en défendant la création *ex nihilo* contre l'émanatisme des philosophes. Mais à présent, il se tourne également contre ces premiers, en proclamant l'impossibilité que Dieu soit un agent. La négation de la qualité d'agent à Dieu n'est autre que le rejet catégorique de l'occasionnalisme des théologiens, en majeure partie aš'arites. En effet, ceux-ci, en mettant l'accent sur l'idée de la création dans le Coran, avaient compris les mots *fâʿil* et *faʿala* comme des synonymes de *ḫâliq* et *ḫalaqa*: l'action divine est interprétée comme une action créatrice[165], qui est insérée dans une théorie plus large de l'acte et de la causalité que l'on peut qualifier d'occasionnaliste. Selon cette théorie, Dieu est l'unique agent dans l'univers, chaque mouvement ou changement étant le résultat d'une intervention directe de Lui[166]. Ainsi, par exemple, l'acte d'écrire: le mouvement de la plume sur le papier n'est pas dû à l'action de celui qui écrit, mais plutôt à une intervention divine, qui crée quatre accidents: la volonté de bouger la plume, la force pour le faire, le mouvement de la main et le mouvement de la plume[167]. L'occasionnalisme aš'arite implique donc le rejet de toute action et de toute causalité en dehors de l'action et de la causalité divines; les lois de la nature et les actions humaines sont en

[162] Voir, p.ex., S. 21:79 et 104.
[163] Voir, p.ex., S. 2:254: «Mais Allah fait ce qu'Il veut».
[164] Gimaret (a) 302.
[165] Ainsi, les soi-disant *ahl al-iṯbât* (pour cette appellation, voir W.M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948, 112-113) auraient réservé le nom *al-fâʿil* à Dieu, puisque l'homme n'est pas créateur (*ḫâliq*) mais uniquement acquisiteur (*muktasib*) des actes créés par Dieu (Aš'arî, *Maqâlât*, 541). De même pour Aš'arî, *fâʿil* est synonyme de *ḫâliq*, *muḫtariʿ* ou *mûǧid* et ne peut se dire que de Dieu: Ibn Fûrak, *Muǧarrad*, 48; Aš'arî, *Lumaʿ*, § 87, p. 39; cf. Gimaret (a) 302.
[166] Fakhry (a) 9.
[167] Fakhry (a) 30-31.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

réalité produites par Dieu, le seul agent véritable dans l'univers. Admettre une pluralité d'agents serait du polythéisme[168]. L'univers dépend à tout moment et directement de l'action divine, qui prend la forme d'une création absolue, Dieu créant continuellement, en une sorte d'éternel recommencement, les actes qui conditionnent les générations et les changements des êtres. La théorie aš'arite de l'acte est donc liée à celle de la création *ex nihilo*. C'est ainsi que Ġazâlî, en polémisant contre les philosophes, insiste sur le fait que l'agent désire accomplir son acte en toute liberté (un objet inanimé ne pourrait être appelé «agent»), tandis que l'acte est nécessairement créé *ex nihilo* et dans le temps[169].

On comprend aisément qu'une telle doctrine qui va jusqu'à nier toute activité réelle aux créatures afin de sauvegarder la puissance de Dieu, se situe exactement à l'opposé de celle de Kirmânî qui, pour sauver la transcendance de Dieu, n'hésite pas à Lui nier toute activité: l'activité n'appartient pas à l'ordre du divin, mais elle est un attribut du créé. Alors que pour les aš'arites Dieu intervient directement dans les affaires du monde, le Dieu ismaélien demeure un Dieu lointain, étranger et inaccessible[170].

Kirmânî s'oppose avec la même véhémence aux philosophes, qui ont coutume de nommer Dieu «l'Agent Suprême» et qui Lui attribuent toutes sortes d'actions, bien que ce ne soit pas dans le même sens que les théologiens. Tandis que les aš'arites limitent le terme «acte» à la seule activité créatrice de Dieu, les philosophes l'emploient en deux domaines bien distincts: d'une part en logique, où *fi'l* (τὸ ποιεῖν, «action») est une des dix catégories d'Aristote, opposée à *infi'âl* (τὸ πάσχειν, «passion»)[171]; d'autre part en métaphysique et en noétique, où *fi'l* (ἐνέργεια, «acte») est opposé à *qûwa* (δύναμις, «puissance»)[172]. La *falsafa*, suivant en cela ses sources grecques, ne donne donc au mot *fi'l* aucune

[168] Ibn Fûrak, *Muğarrad*, 131; cf. Gimaret (b) 404. Cette perspective exclut toute causalité dans la nature; cf. Ibn Fûrak, *Muğarrad*, 132.23-133.2: «Le fait que la pierre se déplace quand on la pousse n'est pas l'acte de celui qui pousse, mais acte direct de Dieu; il serait pareillement possible qu'un homme la pousse sans qu'elle se déplace, du fait que Dieu ne produirait pas son déplacement, ou qu'inversement nul homme ne la pousse et qu'elle se déplace cependant, Dieu produisant en elle un déplacement» (trad. Gimaret (b) 405).

[169] Ġazâlî, *Tahâfut*, 134-154; cf. Kogan, 30-31, 48, 58.

[170] Contrairement aux aš'arites, les mu'tazilites reconnaissent que l'homme, tout comme Dieu, peut être dit «agent»: alors que Dieu est «agent» en tant que créateur du monde, l'homme est «agent» en tant que créateur de ses actes, qu'il commet en toute liberté et dont il porte l'entière responsabilité; cf. Gimaret (a) 302-303.

[171] Madkour (a) 89.

[172] Goichon (b) 276-277 (s.v. *fi'l*); Afnan, 219-220; L. Gardet, «fi'l», *E.I.*², II, 919.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

connotation créationiste: l'acte est principalement conçu comme l'actualisation de ce qui est en puissance ou comme la production d'un effet dans un substrat préexistant, capable de recevoir l'action[173]. L'agent (*fâʿil*) est identifié à la cause efficiente (*causa efficiens* ou *causa agens*); entre l'agent et le récepteur de l'acte (*mafʿûl*) il y a une relation de cause à effet[174], basée sur la nécessité[175]. Ainsi, Dieu est l'agent dont le monde est l'acte ou l'effet. Partant du principe aristotélicien selon lequel ce qui est en puissance ne peut accéder à l'acte que grâce à un être antérieur qui est déjà en acte, et afin d'éviter une régression à l'infini, les philosophes postulent l'existence d'un Premier Agent qui est en acte sans avoir été actualisé par autrui. Ce Premier Agent ne peut être que Dieu, l'Etre Nécessaire[176]. Dépourvu de toute potentialité, Il est un acte pur; ayant toujours été en acte, Il se distingue des êtres possibles qui, sous l'effet de facteurs extérieurs, peuvent passer de la puissance à l'acte: l'Etre Nécessaire est en son essence intellect en acte (*ʿaql bi l-fiʿl*)[177]. En tant que Premier Agent dont l'essence est acte pur, Dieu est porteur d'un nombre d'attributs d'action (*ṣifât al-fiʿl*): Il est *fâʿil*, *ḥayy*, *ʿâlim*, *ʿâqil*, etc.[178]. Son activité consiste surtout en l'intellection de sa propre essence, acte qui provoque l'émanation d'une Intelligence inférieure.

Toutefois, l'application d'une telle doctrine de l'acte à Dieu soulève certains problèmes théologiques qui constituent un des points cruciaux de la discorde entre philosophes et théologiens. Les critiques de ces derniers ont été clairement résumées par Ġazâlî dans la troisième discussion du *Tahâfut*. Puisque Dieu est l'agent et le monde son acte, le monde procède de Dieu par nécessité, tout comme l'effet est rendu nécessaire par sa cause[179]. Cette relation basée sur la nécessité fait que les deux termes dépendent l'un de l'autre: l'effet ne peut exister sans sa cause, tandis que la cause ne peut être cause sans provoquer d'effet[180]. Cause et effet

[173] Ainsi la définition de Kindî (*Rasâ'il*, 166), selon laquelle l'acte est la «production d'un effet sur un substrat capable de recevoir cet effet. On dit aussi: c'est le mouvement qui existe du fait du moteur même (dans ce qui est capable de le recevoir)» (trad. Gimaret (c) 31); cf. Fârâbî, *Kitâb Qâṭîġûrîyâs ayy al-Maqûlât*, édité dans *al-Mawrid*, 4, 1975, 162, *Šarḥ*, 164.

[174] Ibn Sînâ, *Išârât*, 148.

[175] Fârâbî, *Fuṣûl Muntazaʿa*, éd. F. Nağğâr, Beyrouth, 1971, 87, 89.

[176] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 184-185, *Išârât*, 142, *Nağât*, 236-237.

[177] Fârâbî, *Ârâ'*, I,6, p. 70-72; Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 356-357, 403.

[178] Ibn Sînâ, *ʿAršîya*, 24, 27-29, *Šifâ': Ilâhîyât*, 366, *Nağât*, 250.

[179] Ġazâlî, *Tahâfut*, 134-154; cf. Kogan, 27-28.

[180] Kogan, 30, 54.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

apparaissent donc simultanément: si la cause est éternelle, l'effet aussi ne peut être qu'éternel[181]. Dieu étant éternel et agissant de toute éternité (sinon Il aurait acquis la qualité d'agent à un certain moment, ce qui impliquerait un changement en son essence), le monde est obligatoirement éternel avec Lui. Les conséquences théologiques sont lourdes. La conception que les philosophes se font de l'acte divin compromet la doctrine de la création *ex nihilo*, puisque la coéternité de Dieu avec le monde exclut que celui-ci soit produit à partir de rien et à un certain moment dans le temps[182].

La controverse entre théologiens et philosophes résulte donc de deux notions différentes de l'acte: tandis que les premiers réduisent tout acte à l'acte créateur de Dieu, les seconds interprètent l'acte comme la force qui actualise une potentialité préexistante[183].

Quant à Kirmânî, il adopte une même attitude négative face à ces deux positions inconciliables. Pour lui, Dieu ne saurait être agent ou acte, ni dans le sens des philosophes, ni dans celui des théologiens. Ce n'est donc pas chez eux qu'il a cherché l'inspiration pour sa doctrine de l'*ibdâ'*. Par contre, sa pensée se rapproche une fois de plus de la tradition néoplatonicienne et, en particulier, de Proclus. Cet auteur nous fournira la clef qui nous permettra de comprendre ce que Kirmânî a voulu dire en niant à Dieu toute activité et en identifiant l'Intellect avec le premier agent.

Mais pour bien situer ce développement, il nous faut d'abord remonter jusqu'à Plotin, qui établit une nette distinction entre deux types d'actes: «il y a deux sortes d'actes, l'acte de l'essence et l'acte qui résulte de l'essence; l'acte de l'essence, c'est l'objet lui-même en acte; l'acte qui en résulte, c'est l'acte qui en suit nécessairement, mais qui est différent de l'objet lui-même»[184]. Plotin admet l'existence de cette double action au sein de l'Un afin d'expliquer la genèse de l'Intellect: tandis que l'Un reste en Lui-même, comme un acte pur qui demeure en son essence (= l'acte premier), un second acte est engendré, qui procède de l'essence et reçoit sa propre réalité (ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα)[185]. En d'autres termes, l'acte second s'hypostasie et devient l'Intellect[186].

[181] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 266.
[182] Ġazâlî, *Tahâfut*, 139-142.
[183] Kogan, 54.
[184] Plotin, *Enn.*, V,4,2.28-31 (trad. Bréhier); cf. *Ep. Sc. Div.*, 179.7-180.1 / § 169-179, p. 337.
[185] Plotin, *Enn.*, V,4,2.
[186] Plotin, *Enn.*, VI,7,21, VI,7,40; cf. Rutten, 103-105.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bien que l'acte premier et l'acte second entretiennent des liens étroits[187], ils sont distincts l'un de l'autre: l'acte second existe en soi-même[188]. Ce qui nous intéresse plus particulièrement dans cette doctrine, est la manière dont Plotin conçoit la relation entre l'acte premier et la genèse de l'acte second. L'acte de l'essence est tout entier dirigé vers soi-même. Il n'agit pas *ad externa*, ne produit aucun acte en dehors de sa propre essence[189]. L'acte second ne peut donc être une action de l'acte premier: bien que l'Un soit la cause productrice de toutes choses, Il n'agit que sur sa propre essence; l'Un est certes la source dont procède l'Intellect en tant qu'acte second, mais l'acte premier de l'Un ne peut être qualifié comme l'agent dont l'acte second serait l'action[190]. Pour cette raison, sans doute, l'Un est dit ἐπέκεινα ἐνεργείας[191]. L'Un, chez Plotin, est indubitablement un acte dans le sens de l'acte premier, puisqu'Il est l'acte pur qui demeure entièrement en son essence[192]; Il est la puissance productrice de toutes choses (δύναμις πάντων)[193], bien qu'Il soit ἐπέκεινα ἐνεργείας pour autant qu'Il ne produit aucun acte en dehors de Lui et qu'Il n'est pas l'agent de l'acte second[194].

Puisque l'Un est un acte pur qui agit sur soi-même, Il est l'acte et l'effet de sa propre action. Cette conception de l'acte premier de l'Un se situe dans une théorie générale de l'autoconstitution de l'Un, que Plotin développe surtout dans *Enn.* VI,8[195]: l'Un étant l'objet de son propre amour, «Il s'est porté à l'existence Lui-même (...); Il est, Lui, produit d'un acte. Mais non de l'acte d'un autre: Il est le produit de son propre acte»[196].

[187] L'acte second ne se sépare pas réellement de l'acte premier (*Enn.*, IV,5.7, VI,7,40), mais en est une image (IV,5,7, VI,7,21); cf. Rutten, 104.

[188] Rutten, 105.

[189] Plotin, *Enn.*, III,2,1, V,1,6, V,4,2.

[190] Rutten, 105-106, résume la question comme suit: Plotin «nie que l'acte second soit l'activité de son principe. Cet acte n'établit pas une relation réciproque entre générateur et terme engendré. Ainsi, tout en étant puissance productrice de toutes choses, le Premier n'a pas de relation à autre chose qu'à soi»; cf. Bussanich, 28-31, qui insiste sur l'obscurité de la pensée de Plotin en cette matière.

[191] Voir, p.ex., Plotin, *Enn.*, V,6,6 (le Bien est ἀνενέργητον, parce qu'Il transcende toute intellection), VI,7,17.

[192] R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, 135.

[193] Voir, p.ex., Plotin, *Enn.*, III,8,10, V,3,15. Chez les néoplatoniciens, δύναμις ne signifie pas uniquement la potentialité aristotélicienne, mais avant tout la puissance active et productrice; cf. Trouillard (b) 353; Rutten, 102-103 n. 2; Bussanich, 30, 105.

[194] «What he specifically rules out, therefore, is that the Good is active in the generation of Intellect. Activity with respect to something besides itself, e.g. intellection, must be rejected in the case of the Good. This leaves the door open for Plotinus to characterize the Good as an ἐνέργεια that is not directed to other things» (Bussanich, 66-67).

[195] Armstrong (a) 6; cf. Leroux, 54.

[196] Plotin, *Enn.*, VI,8,16.14-17 (trad. Leroux).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

L'Un se produit Lui-même; Il est la cause de sa propre existence[197]. Ainsi, l'acte, l'agent et l'agi, la cause, le causant et le causé ne font qu'un en Lui. Quoi qu'en dise Plotin, l'autoconstitution de l'Un introduit une différenciation et donc une forme de pluralité en son essence[198].

Proclus ne pouvait tolérer une telle conséquence et rejette résolument l'autoconstitution de l'Un[199]: transcendant toute espèce de multiplicité «l'Un est au-dessus même du fait d'être Lui-même son principe d'existence»[200]. Si l'Un serait autoconstituant, Il serait une action en et sur soi-même; Il serait en même temps enveloppant et enveloppé, causant et causé: son essence contiendrait une dualité et deviendrait divisible. Ceci ne pouvant être l'intention de Platon, il est évident pour Proclus que la doctrine qui fait du premier Principe un autoconstituant n'est autre qu'un gauchissement fallacieux de la pensée du Maître[201]. Puisque le Principe est exempt de toute multiplicité et de tout mouvement et ne peut produire ni sa propre essence, ni un autre être, Proclus relègue le processus de la génération à un niveau inférieur, celui des hénades et de l'Intellect. Le deuxième principe devient ainsi autoconstituant et la source de la génération des autres êtres[202]. Les hénades et l'Intellect sont appelés αὐθυπόστατα, ce qui signifie que, tout en demeurant en leur propre essence, ils se produisent eux-mêmes et ont une activité qui est dirigée vers l'intérieur. Etant en même temps cause et effet, ils n'ont d'autre cause que leur propre être[203].

Cependant, ils ne sont pas la cause absolue d'eux-mêmes, puisqu'en leur existence ils demeurent dépendants de l'Un[204], dont ils procèdent «d'une manière qui demeure inconnaissable»[205]. L'Un est la source des αὐθυπόστατα, mais Il n'en est pas l'agent; ceux-ci ne peuvent être l'acte de l'Un, puisque l'activité n'apparaît qu'au niveau de l'être[206]. Contrairement à Plotin, Proclus nie l'existence de toute activité au sein

[197] *Enn.*, VI,8,20; cf. Whittaker (b) 215; Bussanich, 211-212; Leroux, 387-395.
[198] Armstrong (a) 3.
[199] Whittaker (b) 217.
[200] Proclus, *In Tim.*, I,232.11-12: τὸ μὲν οὖν ἓν καὶ τοῦ αὐθυπόστατον εἶναι κρεῖττόν ἐστι.
[201] Proclus, *In Parm.*, VII, 1145-1151; cf. *El. Theol.*, § 40, p. 42.
[202] Whittaker (b) 221-229. L'étude historique de Whittaker démontre que Proclus est l'héritier d'une longue tradition philosophique et religieuse qui proclame l'autoconstitution du deuxième «Dieu» (antécédents e.a. chez Philon et Jamblique).
[203] Proclus, *El. Theol.*, § 41, p. 42-44, § 44, p. 46, § 46, p. 46, § 99, p. 88, *In Parm.*, III, 785.
[204] Proclus, *El. Theol.*, § 100, p. 90; cf. Dodds, 252.
[205] Proclus, *In Parm.*, VII, 1151.
[206] Proclus, *In Parm.*, VII, 1151.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de l'Un, car l'activité exige une substance et une potentialité, alors que cette triade ἐνέργεια - οὐσία - δύναμις mettrait en péril l'unité de l'Un. Celui-ci est la cause de tous les êtres, sans pour autant effectuer une action quelconque; Il produit «par le seul fait d'être un» (τῷ εἶναι ἕν)[207].

Le lecteur aura remarqué la ressemblance frappante entre la doctrine proclusienne de l'acte et celle de Kirmânî. Dieu, «Celui dont procède l'acte» (*aṣ-ṣâdir ʿanhu l-fiʿl*), est la source ultime de toute activité, sans que pour autant Il agisse ou subisse quelque action. Il produit par *ibdâʿ*, dont la quiddité est inaccessible aux intelligences, bien que l'on puisse affirmer avec certitude qu'il n'a pas la qualité d'un acte procédant d'un agent. Tout comme Proclus — et contre Plotin — Kirmânî nie l'existence en Dieu d'un «acte premier», c.-à-d. d'un acte qui serait dirigé vers l'intérieur, vers l'essence divine elle-même[208]. L'acte que Dieu instaure par *ibdâʿ* est l'Intellect; dépourvu de matière ou de tout autre substrat, celui-ci ne peut agir que sur soi-même: il est *fiʿl fî ḏâtihi*, *fâʿil fî ḏâtihi*, *mafʿûl bi-ḏâtihi*. Il est donc l'acte de sa propre action ou, en d'autres termes, il se constitue soi-même. L'Intellect est *qâʾim bi-ḏâtihi*: il est αὐθυπόστατον.

Mais Kirmânî ira encore plus loin que Proclus. Il appliquera le même raisonnement au principe de la causalité, en niant que Dieu puisse être cause et en faisant de l'Intellect la cause de sa propre existence. Ainsi il confirmera sa théorie de l'autoconstitution de l'Intellect, tout en éliminant une ambiguïté réelle qui subsistait chez Proclus. La conclusion s'impose de plus en plus: un lien direct doit exister entre les deux auteurs.

4. Dieu ne saurait être cause

Les ismaéliens conçoivent généralement l'acte dans le sens d'une cause efficiente ou agente[209]. Dès lors, la négation de tout acte à Dieu implique logiquement la nécessité de Lui nier toute causalité. Curieusement, aucun texte de Kirmânî ne dit explicitement que Dieu ne saurait être cause. Face aux longues argumentations visant à prouver que Dieu

[207] Proclus, *In Parm.*, VII, 1167-1168; Proclus nie de même que l'Un soit δύναμις πάντων (*Th. Pl.*, III,9, p. 31, *In Parm.*, VII, 1154).

[208] *Râḥat*, 153.

[209] En témoigne l'expression *ʿilla fâʿila* (*causa agens*) qui apparaît e.a. chez Siğistânî, *Iftiḫâr*, 31.15-16.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

n'est ni agent, ni acte, le silence au sujet de sa non-causalité ne peut que surprendre. Pourtant, telle était bien l'opinion de Kirmânî puisque, en maints endroits, il qualifie l'Intellect comme la première cause qui est en même temps causant et causée. Le traitement de la causalité de l'Intellect dans la *Risâla al-Muḍîya* nous fournira les références indirectes quant à sa position concernant l'absence de causalité en Dieu[210].

Kirmânî part d'un principe général qui établit une distinction entre la causalité dans le monde de la nature et dans le monde de l'Intellect: dans la nature, «la cause de la chose est différente de la chose» (*ʿillat aš-šayʾ ġayr aš-šayʾ*), tandis que dans l'Intellect, «la cause de la chose est identique à la chose» (*ʿillat aš-šayʾ ʿayn aš-šayʾ*)[211]. La nature étant dominée par la pluralité, elle comporte une multitude de causes et d'effets, dont le statut est purement relatif: chaque cause est l'effet d'une cause précédente et produit elle-même un effet, qui deviendra à son tour cause d'un autre effet. Cause et effet ne peuvent subsister que grâce à l'existence d'un substrat matériel qui les précède. Ainsi, le forgeron, en tant que cause, et le couteau, en tant qu'effet, dépendent du fer, le substrat nécessaire à la cause et à l'effet[212]. La chaîne des causes et des effets ne pouvant régresser à l'infini, elle doit être initiée par une première cause (*ʿilla ûlâ*), qui ne peut plus être l'effet d'une cause antérieure. Cette première cause, qui existe «par soi-même» (*bi-ḏâtihâ*) et qui n'a plus besoin d'autrui pour parfaire son essence ni d'un substrat matériel, n'est autre que l'Intellect. Puisque celui-ci est dépourvu de matière et de pluralité, la cause et l'effet ne peuvent plus être distincts en lui: «il est exact de dire que l'essence de l'effet est identique à l'essence de la cause et que l'essence de la cause est identique à l'essence de l'effet»[213]. Cause et effet ne sont pas différenciés dans l'Intellect: «la première cause n'est autre que le premier effet, sans que la cause soit distincte de son effet ou que son effet soit distinct de la cause; plutôt, l'un est l'autre et l'autre est l'un»[214]. L'Intellect peut bien être l'effet de sa propre essence, son existence demeure néanmoins dépendante de Dieu: pour autant qu'il est agent (*fâʿil*), commandant (*âmir*), causant (*ʿâll*) et instaurant (*mubdiʿ*)[215], l'Intellect procède de Dieu[216], qui est élevé au-dessus de ces qualités.

[210] *Muḍîya*, 52-56.
[211] *Muḍîya*, 54-55.
[212] *Muḍîya*, 53.
[213] *Muḍîya*, 52.19-20.
[214] *Muḍîya*, 53.24-25.
[215] Ou faut-il lire *mubdaʿ*, «instauré»? Voir *infra*, p. 144-145.
[216] *Muḍîya*, 56; cf. 52, 54.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bien qu'à notre connaissance Kirmânî ne dise nulle part explicitement que Dieu transcende la causalité, il faut admettre que telle est pourtant la seule conséquence logique de son argumentation, développée dans la *Risâla al-Muḍîya*. Elle est d'ailleurs confirmée par le fait qu'il désigne souvent l'Intellect comme la première cause ou la cause des causes (*ʿillat al-ʿilal*)[217].

La réticence de Kirmânî est d'autant plus remarquable que la négation de la causalité à Dieu semble être une nécessité admise par la plupart des penseurs ismaéliens. Siǧistânî, par exemple, revient souvent sur ce thème[218] et en fait même un point de polémique contre les philosophes: voir en Dieu la cause du monde est «une des ignominies que les pseudo-philosophes professent au sujet de la cause»[219]. Le silence de Kirmânî pourrait s'expliquer par souci de *taqîya*: la causalité de Dieu semble avoir été à son époque une question délicate, qui divisait l'entourage du calife al-Ḥâkim. Ainsi, nous constatons que les auteurs druzes appellent le Dieu transcendant (et son incarnation al-Ḥâkim) *muʿill ʿillat al-ʿilal*[220], expression reprise par les ismaéliens postérieurs[221]. Or, elle semble peu adéquate pour décrire le statut du *mubdiʿ*, tel que nous venons de le définir d'après la pensée de Kirmânî. Le terme *muʿill* est le participe actif de la quatrième forme du verbe *ʿalla*, forme qui a reçu la signification technique de «causer» à partir du mot *ʿilla*, «cause», qui serait un emprunt au syriaque[222]. L'expression précitée doit donc être traduite comme «Celui qui cause la cause des causes», le *causator causae causarum*. L'origine de la formule reste incertaine. Elle paraît indiquer que l'Intellect est la première des causes et que Dieu en est le *muʿill*, c.-à-d.,

[217] Ainsi, p.ex., *Râḥat*, 157-158.

[218] Siǧistânî, *Iṯbât*, 30, *Iftiḫâr*, 30-32, *Maqâlîd*, § 8, cité par Poonawala (b) 281 et Walker (b) 16.

[219] Siǧistânî, *Iftiḫâr*, 32.6; cf. Walker (a) 33, 41.

[220] Ḥamza b. ʿAlî, *ar-Risâla al-Munaffaḍa ila l-Qâḍî*, éd. S. de Sacy, *Chrestomathie arabe*, II, Paris, 1826, 91, *Sabab al-Asbâb*, 98: al-Ḥâkim est *al-muʿill al-azal*, tandis que son serviteur Ḥamza est la cause des causes (*ʿillat al-ʿilal*), 104, 114-116.

[221] Muḥammad b. ʿAlî aṣ-Ṣûrî, *al-Qaṣîda aṣ-Ṣûrîya*, éd. ʿÂ. Tâmir, Damas, 1955, 23.1: *al-ḥamdu li-llâh muʿill al-ʿilal wa mubdiʿ al-ʿaql al-qadîm al-azal*; *al-Qaṣîda aš-Šâfîya* (attribuée au nizarite Abû Firâs al-Maynaqî), éd. ʿÂ. Tâmir, Beyrouth, 1967, 1.1. L'expression *muʿill ʿillat al-ʿilal* n'est attestée dans aucun texte ismaélien antérieur au mouvement druze (cf. Bryer (b) 17). Elle apparaît cependant dans la *Risâlat Usbûʿ Dawr as-Satr*, attribuée à Kirmânî: *fa taʿâlâ Allâh mawlânâ al-qadîm al-azal muʿill al-ʿilal* (*Usbûʿ*, 62.1). Mais nous avons déjà remarqué (*supra*, p. 8) que ce traité est certainement apocryphe et postérieur à Kirmânî.

[222] R. Walzer, «Philosophical Terms in Medieval Arabic», dans Dietrich, 386-387; cf. J. Payne Smith - Margoliouth, *A Compendious Syriac Dictionary, founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford, 1903, 416.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

comme l'explique Ḥamza lui-même, le *ṣâniʿ*, le *mubdiʿ* et le *mubdîʾ*[223]. Ainsi, Dieu a instauré l'Intellect, la cause des causes, par *ibdâʿ*: Il en est le producteur, le générateur. Comprise de telle façon, la formule semble donc bien être conforme à la doctrine ismaélienne de l'*ibdâʿ*, ce que Kirmânî n'aurait pu qu'approuver. Cependant, elle n'exclut pas explicitement la causalité en Dieu: celui qui cause la cause des causes est lui-même cause. Pour notre auteur, *muʿill* ne pouvait être qu'un terme inadéquat et équivoque, ayant encore trop la signification de «cause». En plus, la formule pourrait être comprise comme la négation du fait que Dieu puisse être la cause directe de l'univers, tandis qu'Il en demeure la cause indirecte ou lointaine, par l'intermédiaire de l'Intellect. Il est dès lors possible que la discussion ne se limite pas à une simple question de terminologie, mais révèle une divergence doctrinale réelle entre, d'une part, les druzes et certains ismaéliens qui maintenaient malgré tout une causalité dans l'*ibdâʿ*, et, d'autre part, la position intransigeante de Siǧistânî, souscrite de toute évidence par Kirmânî, qui consiste à nier la causalité à Dieu. La prudence dont Kirmânî fait preuve en cette matière trahit sans doute la nature délicate de la question.

Toutefois, la signification profonde de la doctrine ismaélienne concernant la non-causalité de Dieu doit être cherchée ailleurs. Etant parallèle à celle qui nie à Dieu la qualité d'agent et d'acte, elle doit être comprise, d'une part, comme une polémique dirigée contre la philosophie et la théologie musulmanes et, d'autre part, comme une tentative de sauvegarder la transcendance divine. Kirmânî n'étant pas très explicite à ce sujet, nous devrons nous tourner vers son prédécesseur Siǧistânî. Pourtant, les maigres données contenues dans les ouvrages de Kirmânî nous permettront quand même d'y trouver une confirmation de sa doctrine de l'autoconstitution de l'Intellect, qui cette fois-ci transgresse la pensée de Proclus.

Nous avons déjà remarqué que Siǧistânî développe sa théorie de la non-causalité de Dieu en polémisant contre les philosophes. Ceux-ci considèrent Dieu comme la cause première dont le monde est l'effet[224].

[223] Ḥamza b. ʿAlî, *Sabab al-Asbâb*, 104, 114-116. Peut-être faut-il voir dans l'expression *muʿill ʿillat al-ʿilal* un équivalent de προαίτιον chez Proclus: l'Un n'est pas une cause parmi les autres causes, mais Il est le principe de la causalité des causes; cf. Beierwaltes, 350.

[224] Ainsi, p.ex., Fârâbî, *Ârâʾ*, II,1, p. 88-94; Ibn Sînâ, *Šifâʾ*: *Ilâhîyât*, 340: l'Etre Nécessaire est «la première cause absolue» (*al-ʿilla al-ûlâ al-muṭlaqa*) en tant que cause d'une «instauration absolue» (*ibdâʿ muṭlaq*) (contrairement aux ismaéliens, les *falâsifa* ne voient donc aucune incompatibilité entre *ibdâʿ* et causalité!). Pour éviter une régression à l'infini, la chaîne des causes et effets doit avoir pour origine une première cause non causée: l'Etre Nécessaire; cf. Ps.-Fârâbî, *ʿUyûn*, § 3, p. 57; Ibn Sînâ, *Išârât*, 140-142, *Šifâʾ*:

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mais les lois de la cause et de l'effet, appliquées à Dieu, mènent à des conséquences inadmissibles. L'effet procède de la cause par nécessité[225], ce qui constitue une entrave à la création comme acte voulu par Dieu en toute liberté[226]. Cause et effet apparaissent simultanément (l'antériorité de la cause par rapport à l'effet est une antériorité logique, non temporelle)[227]: si Dieu est cause de toute éternité, le monde est éternel avec Lui; s'Il devient cause à un certain moment, il est nécessaire d'admettre un changement en son essence[228].

Ces objections ismaéliennes contre la causalité de Dieu sont identiques à celles formulées par les théologiens aš'arites. Pour les mêmes raisons, ils ont refusé d'appliquer la notion aristotélicienne de cause à Dieu: elle met en péril la liberté et la toute-puissance de Dieu et implique l'éternité du monde[229]. Ils proposent alors une autre conception de la causalité qui est conciliable avec le créationisme et avec une vision occasionnaliste du monde: Dieu, la seule cause véritable dans l'univers, opère cette causalité par un acte de création voulu en toute liberté[230]. Par contre, la solution proposée au même problème par les ismaéliens est sensiblement différente et plus originale. Ils situent Dieu au-delà de la causalité: tout en étant l'auteur ou l'instaurateur de la cause, Il ne peut être Lui-même qualifié de cause. C'est là qu'ils font entrer la distinction profonde entre *ibdâ'* et émanation. Dieu produit l'Intellect par *ibdâ'*, une création *ex nihilo* effectuée par Dieu en toute liberté et située en dehors de la causalité: l'Instaurateur n'est pas la cause dont l'instauré serait l'effet. L'Intellect, quant à lui, produit par émanation (*inbi'âṯ*), un processus régi par les lois de la causalité: l'émané, en tant qu'effet, procède de sa source, qui en est la cause, par nécessité[231].

Ilâhîyât, 327-343. Notons qu'Ibn Sînâ nomme Dieu parfois *musabbib al-asbâb* (*causator causarum*): toutes les causes dépendent en fin de compte de la causalité divine (*Šifâ': Ilâhîyât*, 4, *'Aršîya*, 26; cf. J. Janssens, «Ibn Sînâ's Ideas of Ultimate Realities. Neoplatonism and the Qur'ân as Problemsolving Paradigms in the Avicennian System», *Ultimate Reality and Meaning*, 10, 1987, 265-266).

[225] Ibn Sînâ, *Ḥudûd*, § 68, p. 42, *Išârât*, 102.

[226] Siğistânî, *Iftiḫâr*, 31, *Maqâlîd*, § 8, cité par Poonawala (b) 281 et Walker (b) 16.

[227] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 261-262.

[228] Siğistânî, *Iftiḫâr*, 31.

[229] Ainsi les critiques d'Aš'arî (cf. Gimaret (b) 406) et de Ġazâlî (cf. Kogan, 27-69).

[230] Cette question, qui a déjà fait l'objet de nombreuses études, ne peut être approfondie ici. Voir e.a. J. Obermann, «Das Problem der Kausalität bei den Arabern», *WZKM*, 29, 1915, 326-327; H.A. Wolfson, «The Controversy over Causality within the Kalam», *Mélanges Alexandre Koyré*, II (= Histoire de la Pensée 13), Paris, 1964, 602-618; L.E. Goodman, «Did al-Ghazâlî deny Causality?», *SI*, 47, 1978, 83-120; M.E. Marmura, «Causation in Islamic Thought», dans P.P. Wiener (éd.), *Dictionary of the History of Ideas*, I, New York, 1968, 286-289; R.M. Frank, «The Structure of Created Causality According to al-Aš'arî», *SI*, 25, 1966, 13-75.

[231] Makarem, 91.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Le savant druze S.N. Makarem croit pouvoir expliquer la doctrine ismaélienne de *l'ibdâ'* et la négation de la causalité à Dieu qu'elle implique, en se référant à un traité inédit de Bahâ' ad-Dîn al-Muqtanâ (= le 69e traité du Canon druze), où Dieu, en tant que *mubdi'* des quatre causes aristotéliciennes, est comparé à l'architecte d'une maison. Celui-ci, tout en ayant concipié le plan de la maison, ne peut être compté parmi les quatre causes directes (cause efficiente, formelle, matérielle et finale) de la construction de la maison, puisque la conception du plan n'entraîne pas automatiquement la construction[232]. N'ayant pas eu accès au texte même, nous ne savons ce que Muqtanâ a réellement voulu démontrer par cet exemple. De toute évidence, il s'agit d'une illustration de la notion druze du *mu'ill 'illat al-'ilal*. Il nous semble inadéquat pour expliquer la conception ismaélienne de l'*ibdâ'*, telle qu'elle a été formulée par Siğistânî et Kirmânî. L'architecte ne fait sans doute pas partie des causes directes de la maison, il en est non moins une cause indirecte, la maison dépendant, en fin de compte, de son plan[233]. En plus, l'architecte n'est certainement pas le *mubdi'* des quatre causes de la maison: il en a effectivement dessiné le plan, qui peut figurer comme la cause formelle de la maison, mais il n'a pas produit les pierres, ni les maçons. Dans une perspective aristotélicienne, l'architecte demeurerait en tout cas une cause. La conclusion de Makarem, «If *inbi'âth* is Neoplatonic, *ibdâ'* seems to be rather Aristotelian»[234], nous paraît quelque peu exagérée: attribuer au moteur immobile d'Aristote un acte créateur situé en dehors de toute causalité, est une interprétation un peu trop poussée de la pensée du Stagirite!

En réalité, c'est plutôt dans la tradition néoplatonicienne qu'il faut chercher l'inspiration de l'*ibdâ'* ismaélien.

En dehors des objections, formulées en accord avec les théologiens, contre la notion de la causalité défendue par les philosophes, les ismaéliens refusent d'attribuer à Dieu la qualité de cause parce qu'elle serait contraire aux principes du *tawḥîd*. Tout comme l'acte, la causalité introduirait une pluralité en Dieu: dans un être dépourvu de matière et de substrat, la cause ne peut être distincte de l'effet; cette dualité, sans être une véritable multiplicité, impliquerait une différenciation intolérable en Dieu[235]. Mais, avant tout, la causalité ruinerait la transcendance et l'inaccessibilité de Dieu.

[232] Makarem, 82-84.

[233] Le texte de Muqtanâ démontrerait alors que la notion druze du *mu'ill 'illat al-'ilal* doit être comprise comme se référant à Dieu en tant que cause lointaine de l'univers.

[234] Makarem, 91.

[235] *Muḍîya*, 52-53.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Entre cause et effet, il existe une certaine continuité: puisque l'effet ne peut rien contenir qui n'était déjà dans la cause[236], «les causes donnent toujours aux effets une partie de ce qui était en elles-mêmes»[237]. Cette continuité menacerait l'incognoscibilité de Dieu, les causes pouvant être connues à partir de leurs effets[238].

Le souci de transcendance absolue incitera, une fois de plus, les auteurs ismaéliens à dépasser Plotin et les *Plotiniana Arabica*, qui n'y voient aucun inconvénient d'appeler l'Un la première cause ou la cause des causes[239]. En tant que cause, l'Un porte en soi tous les êtres qui procèdent de Lui[240]; pour autant que l'Un demeure en soi, sa causalité est portée vers son autoconstitution: Il se cause soi-même et est l'effet de sa propre causalité[241].

L'attitude de Proclus est plus complexe. Pour commencer par la tradition arabe de cet auteur: nous constatons que le *Liber de Causis* qualifie Dieu presque à chaque page comme la première cause ou la cause des causes[242]. Il établit entre cette première cause et son effet un lien de parenté et de continuité si étroit, qu'il ne manquerait de contrarier tout lecteur ismaélien. Ainsi, le causé est identique à la cause, tout en étant moins parfait et d'un rang inférieur[243]; le causé est déjà contenu dans la cause[244] et la cause donne une part d'elle-même au causé[245]. Le modèle grec du *Liber de Causis*, l'*Elementatio Theologica*, est certes moins explicite, mais il attribue également la qualité de cause à l'Un[246], suivi en cela par d'autres ouvrages de Proclus: l'Un, la cause première de tout ce qui existe[247], fonctionne comme cause formelle et finale de l'univers[248]

[236] *Durrîya*, 24, *Naẓm*, 28-29; cf. Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 269-270.
[237] Siğistânî, *Iftiḫâr*, 32.6-7.
[238] Siğistânî, *Iṯbât*, 30.
[239] Ainsi, p.ex., Plotin, *Enn.*, V,5,13, VI,8,18; *Dicta Sap.Gr.*, II, § 87, p. 281; *Ep. Sc. Div.*, 172.11-13 / § 71, p. 309; 174.9-12 / § 100, p. 321; 177.15-17 / § 151, p. 327; 180.4-5 / § 181, p. 345; 183.1-8 / § 224-228, p. 357. Pourtant, Plotin est conscient de la relativité du nom de «cause» lorsqu'il est appliqué à l'Un: ce n'est qu'une manière d'exprimer notre dépendance de Lui (*Enn.*, VI,9,3); cf. Chr. d'Ancona Costa, «AMOPΦON KAI ANEIΔEON. Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin», *Revue de Philosophie Ancienne*, 9, 1992, 104-113.
[240] Plotin, *Enn.*, V,5,9, VI,8,18; cf. *Ep. Sc. Div.*, 177.4-5 / § 144, p. 327.
[241] Plotin, *Enn.*, VI,8,16, VI,8,20; cf. Bussanich, 212, 218.
[242] Ainsi, p.ex., *Liber de Causis*, § 2, p. 62, § 3, p. 64, § 5, p. 70, § 17, p. 92.
[243] *Liber de Causis*, § 5, p. 71.
[244] *Liber de Causis*, § 11, p. 82-83.
[245] *Liber de Causis*, § 17, p. 92, § 23, p. 102.
[246] Proclus, *El. Theol.*, § 11-12, p. 12-14.
[247] Proclus, *In Parm.*, VI, 1074-1075, VII, 1212, *Th.Pl.*, II,3, p. 23-29.
[248] Proclus, *Th.Pl.*, II,8, p. 54-55, II,9, p. 57-58.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

et représente le plus haut degré de causalité[249]. Puisque la cause est toujours supérieure à son effet[250], l'Un, en tant que cause des causes, transcende tous les êtres[251]; Il est manifestement différent de ses effets, mais conserve une certaine continuité avec eux[252]. Proclus nie, contre Plotin, que l'Un puisse se causer soi-même: ce n'est pas dans l'Un, mais dans les αὐθυπόστατα que cause et effet sont identiques[253]. En tant qu' αὐθυπόστατον, l'Intellect se cause soi-même[254], mais n'en demeure pas moins dépendant de l'Un, l'ultime et première cause[255]. Cependant, Proclus prend bien soin de nuancer sa position. Alors qu'il admet sans difficultés que l'Un soit une cause formelle ou finale, il est moins déterminé à Lui attribuer une causalité efficiente ou génératrice[256]. L'Un est certes une cause, mais étant supérieur à toutes les causes, Il n'entretient aucun lien de causalité (efficiente) avec autrui: «c'est par le silence qu'il faut célébrer son ineffabilité et sa causalité sans cause, supérieure à toutes les causes»[257]; «nulle part, par conséquent, il y a avant l'être un un qui fait exister l'être et est cause à titre premier de l'être, parce que ce qui est antérieur à cet un est, comme on le sait, au-delà de l'unité et de la causalité, puisque, transcendant par rapport à tout, il échappe à tout rapport et à toute participation»[258]. La manière dont l'Un opère «cette causalité non-causale» échappe à notre connaissance[259], tout comme la quiddité de l'*ibdâ*ʿ!

Il ressort de ces textes que Proclus a lutté avec les difficultés découlant de la causalité du Premier Principe; il en a ressenti le danger pour l'unité et la transcendance de l'Un, mais n'a pas osé assumer les conséquences ultimes de sa pensée: rejeter toute forme de causalité en l'Un.

[249] Proclus, *Th.Pl.*, II,9, p. 58-59, *In Parm.*, VII, 1143-1144: l'Un, en tant que cause ultime de tous les êtres, ne dépend pas d'une cause supérieure.

[250] *El. Theol.*, § 75, p. 70-72.

[251] Proclus, *Th.Pl.*, II,10, p. 61-62.

[252] Proclus, *In Tim.*, I, 290, 298, II, 121-122, *El. Theol.*, § 29-30, p. 34; cf. Kremer, 233, 276.

[253] Proclus, *In Parm.*, VII, 1146, *El. Theol.*, § 41, p. 42-44, § 46, p. 46.

[254] Proclus, *El. Theol.*, § 99, p. 88.

[255] Proclus, *El. Theol.*, § 100, p. 90.

[256] Proclus, *Th.Pl.*, II,9, p. 58, *In Parm.*, VII, 1150-1151.

[257] Ἀλλὰ σιγῇ τὸ ἄρρητον αὐτοῦ καὶ πρὸ τῶν αἰτίων πάντων ἀναιτίως αἴτιον ἀνυμνεῖν (Proclus, *Th.Pl.*, II,9, p. 58.23-24, trad. Saffrey et Westerink); cf. Beierwaltes, 350.

[258] Ἔστιν ἄρα τι πρὸ τοῦ ὄντος ἕν, ὃ καὶ ὑφίστησι τὸ ὂν καὶ αἴτιόν ἐστι τοῦ ὄντος πρώτως, ἐπειδὴ τὸ πρὸ αὐτοῦ καὶ τῆς ἑνώσεως ἐπέκεινα καὶ τῆς αἰτίας ἦν, ἄσχετον πρὸς πάντα καὶ ἀμέθεκτον ἀπὸ πάντων ἐξῃρημένον (Proclus, *Th.Pl.*, III,8, p. 31.14-18, trad. Saffrey et Westerink). L'Un est «pré-cause» (προαίτιον) (*In Parm.*, VII, 1210.11, *Th.Pl.*, II,9, p. 59.24).

[259] Proclus, *In Parm.*, VII, 1151.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ce dernier pas a pourtant été franchi par son successeur Damascius. Pour celui-ci, l'Un est la première cause, cause finale et efficiente dont procèdent toutes choses[260]. En tant que cause de la pluralité, l'Un porte en soi une certaine multiplicité; Il entretient une relation avec ses effets, ce qui le rend dépendant d'eux[261]. Par conséquent, l'Un, en tant que première cause, ne peut être l'Ultime, mais doit être précédé par ce qui ne peut plus être appelé «cause», étant dépourvu de toute relation[262]. Tous les êtres dépendent, en fin de compte, de cet Ultime, bien que cette dépendance transcende la causalité ou toute autre relation. Elle s'accomplit d'une manière ineffable: «... de là-bas, comme d'un sanctuaire inaccessible, tout procède à partir de l'ineffable et selon un mode ineffable. Car ce n'est pas en qualité d'un qu'il produit les plusieurs, ni en qualité d'unifié les êtres en train de se distinguer, mais c'est comme ineffable, qu'il produit ineffablement toutes les choses de semblable manière»[263].

La ressemblance avec l'*ibdâ'* de Kirmânî est frappante. En tant qu'auteur de l'*ibdâ'*, Dieu en est ni l'agent, ni la cause; la relation entre Dieu et l'Intellect, établie par *ibdâ'*, n'est pas une relation de causalité, ni d'activité: elle est d'une nature ineffable et n'a même pas la qualité de relation, puisqu'il n'existe aucun lien entre le Créateur et les créatures, mais uniquement une discontinuité ineffable. Le premier instauré, l'Intellect, se constitue soi-même; il est l'effet de sa propre activité et de sa propre causalité. Ici encore Kirmânî s'avère bien plus proche de Proclus, et surtout de Damascius, que des textes néoplatoniciens arabes.

Il confirmera cette autoconstitution de l'Intellect par un dernier argument: l'*ibdâ'* ne peut être considéré comme le produit de l'impératif divin (*amr Allâh*), Dieu n'étant ni commandant (*âmir*), ni impératif (*amr*).

5. Dieu n'est ni commandant, ni impératif

Dans la *Risâla al-Muḍîya*, Kirmânî répond à l'objection d'un élève: si Dieu crée en prononçant un impératif, comme il est généralement admis en Islam, deux possibilités peuvent être envisagées. Soit, Dieu commence à

[260] Damascius, *Dub.*, I, p. 5 et 37.
[261] Damascius, *Dub.*, I, p. 38; cf. Trouillard (b) 355.
[262] Damascius, *Dub.*, I, p. 4-6.
[263] ... τὸ ἐκεῖθεν ὥσπερ ἐξ ἀδύτου πάντα προϊέναι, ἔκ τε ἀπορρήτου καὶ τὸν ἀπόρρητον τρόπον· οὔτε γὰρ ὡς ἓν προάγει τὰ πολλά, οὔτε ὡς ἡνωμένον τὰ διακρινόμενα, ἀλλ' ὡς ἀπόρρητον ἀπορρήτως τὰ πάντα ὁμοίως (Damascius, *Dub.*, I, p. 8.7-11, trad. Combès).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

commander au moment où Il veut créer, supposition qui implique un changement en Lui, l'impératif étant alors un attribut ajouté à son essence; ou bien, Dieu a toujours prononcé l'impératif créateur, ce qui nécessite l'éternité du monde[264]. Le disciple aborde ici une question classique de la théologie musulmane. Kirmânî répond, tout d'abord, en confirmant que Dieu a effectivement créé par son impératif (*amr*), qui n'est autre que la Parole divine (*kalimat Allâh*), comme le dit d'ailleurs le Coran lui-même, et en particulier le verset 16:42[265]. Cependant, pour éviter les écueils soulevés par l'élève, Kirmânî va ensuite démontrer que cet impératif concerne la création de l'Intellect, c.-à-d. l'*ibdâ'*, et surtout que l'impératif (*amr*), le commandant (*âmir*) et le commandé (*ma'mûr*) appartiennent tous les trois à l'ordre de la création (*iḫtirâ'*)[266].

L'élaboration de cette doctrine à première vue surprenante, est menée en polémique avec Siğistânî, qui déclare dans le *Kitâb al-Maqâlîd* que «l'impératif n'a pas été mis dans l'être» (*al-amr laysa bi-mu'ayyas*) et que «l'impératif divin est sanctifié au-dessus de la création» (*amr Allâh ta'âlâ ḏikruhu muqaddas 'an al-ḫilqa*)[267]. Pour Kirmânî, une telle conception est inadmissible: si l'impératif n'appartient pas à la création, il est soit un second principe à côté de Dieu, ce qui est du polythéisme; soit un attribut de Dieu, ce qui est contraire aux règles du *tawḥîd*[268]. L'impératif est donc nécessairement un être créé; en tant que cause de la création, il doit lui-même appartenir à la création. L'impératif est la cause de l'Intellect et, comme nous savons, cause et effet ne font qu'un au sein de l'Intellect. Ainsi, l'impératif, le commandant et le commandé ne peuvent être distingués, puisqu'ils sont identiques dans l'Intellect[269]: «le premier impératif (*al-amr al-awwal*) (...) est le premier commandé (*al-ma'mûr al-awwal*) (...) et le premier causé (*al-ma'lûl al-awwal*), dont l'existence fait partie de l'essence de la cause, puisque l'un est l'autre (...). Il est inexact que l'impératif soit distinct en son essence du commandé ou que le commandé soit distinct en son essence de l'impératif: l'un est l'autre et l'autre est l'un (...). Tout ceci est désigné comme le premier Intellect»[270]. L'acte, l'agent, l'agi; la cause, le causant, le

[264] *Muḍîya*, 44.

[265] *Muḍîya*, 45.7-8.

[266] *Muḍîya*, 45.

[267] *Muḍîya*, 49; cf. Siğistânî, *Maqâlîd*, § 28, cité par Poonawala (b) 281. Nous savons que Siğistânî considérait l'Impératif divin comme un intermédiaire entre Dieu et l'Intellect (voir *supra*, p. 120-122).

[268] *Muḍîya*, 49-50.

[269] *Muḍîya*, 52-54.

[270] *Muḍîya*, 57.1-8.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

causé; l'impératif, le commandant et le commandé ne sont que des noms qui se réfèrent à la même réalité: l'Intellect. Celui-ci est manifestement un autoconstituant, puisqu'il reçoit l'acte dont il est lui-même l'agent; il est commandé par son propre impératif; il est causé par la cause qui n'est autre que sa propre essence. L'impératif occupe «le rang de ce qui fait être la chose» (مرتبة المشيئ), tandis que la chose n'est autre que «l'essence de l'acte de ce qui fait être la chose» (يكون الشيء ذات فعل المشيء)[271]; «cette chose n'est autre que l'essence de ce qui fait être la chose et l'essence de ce qui fait être la chose n'est autre que l'essence de cette chose» (ولا أن يكون ذلك الشيء إلاّ عين المشيا ولا عين ذلك المشيء إلاّ عين ذلك الشيء)[272]

Le lecteur aura remarqué le terme peu commun مشيء, qui apparaît encore dans le texte édité sous deux autres formes مشيئ et مشيا, ce qui indique que les copistes, ni l'éditeur d'ailleurs, n'en ont saisi le sens. Nous pensons que مشيء doit être compris comme le participe actif de la quatrième forme de شاء, verbe qui signifie «vouloir», mais dont la racine connote l'idée de «faire être» ou «causer une chose» (شيء = «chose!)[273]. Dans les textes que nous venons de citer, Kirmânî affirme donc que «ce qui fait être la chose» et la chose elle-même ne font qu'un au sein de l'Intellect, qui est en même temps المشيء et الشيء, la cause et le causé, l'impératif et le commandé. Une expression plus claire de l'autoconstitution de l'Intellect pourrait difficilement être imaginée.

6. Dieu est-Il le *mubdi'*?

Nous pouvons résumer ce qui précède en quelques lignes. L'Intellect est *fâ'il - fi'l - maf'ûl / 'âll - 'illa - ma'lûl / âmir - amr - ma'mûr*, tandis que Dieu, en tant que Principe de l'Intellect, ne s'identifie à aucune de ces qua-

[271] *Muḍîya*, 50.16.
[272] *Muḍîya*, 54.4-5.
[273] Lane, II, 1625-1626, remarque à propos de la distinction théologique entre *mašî'a* et *irâda*: «for the former, in the proper language, signifies the causing to be or exist», donnant *mašî'a* comme synonyme de *îǧâd*. A la deuxième forme du verbe, il cite l'expression *šayya'tuhu 'ala l-amr*, «I incited him, or made him, to do the thing or affair». Selon certains lexicographes arabes (comme Sibawayhi, Bayḍâwî, Râǧib), le mot *šay'* («chose») aurait la signification de «whatever is caused to be or exist». Nous pensons qu'il faut expliquer مشيء en ce sens, la quatrième forme accentuant encore le caractère causatif. Quant aux autres graphies du terme dans notre texte, مشيئ pourrait éventuellement s'expliquer comme la deuxième forme, tandis que مشيا est manifestement une erreur. Nous ne connaissons aucun autre exemple de l'emploi de ce terme en théologie ou philosophie musulmane. S'agit-il d'un néologisme dû à Kirmânî?

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lifications. Ne pouvant être un attribut de Dieu, l'*ibdâ'* doit lui aussi appartenir à la création, ce qui implique son identité avec l'Intellect. Suivant la logique du système, une quatrième triade pourrait être distinguée dans l'Intellect, à savoir *mubdi'* - *ibdâ'* - *mubda'*, alors que Dieu, en tant qu'auteur de l'*ibdâ'*, transcenderait ces qualités. Nous revenons ainsi à la question posée au début de ce chapitre: Dieu peut-Il être désigné sous le nom de *mubdi'*?[274] L'identification de l'*ibdâ'* et du *mubda'* ne fait aucun doute chez Kirmânî: il s'agit en réalité de deux noms différents de l'Intellect. Ainsi, l'instauration et l'instauré ne font qu'un, l'*ibdâ'* étant appelé l'essence (*ḏât*), la vérité (*ḥaqq*) et l'âme (*nafs*) de l'Intellect, ce par quoi l'Intellect est ce qu'il est[275]. Dès lors, l'instaurateur ne peut rester à l'écart: l'Intellect est en même temps *mubdi'*, *ibdâ'* et *mubda'*; non seulement il se constitue ou se cause soi-même, mais il se crée soi-même; il est la créature de l'acte créateur dont il est lui-même le créateur![276] Bien entendu, l'Intellect reste dépendant d'une initiative créatrice issue de Dieu, mais Celui-ci est trop élevé pour posséder la qualité de *mubdi'*. La quiddité de l'*ibdâ'*, tel qu'il procède de Dieu, demeure voilée dans les ténèbres du mystère divin.

Après avoir isolé l'Ultime, par une théologie doublement négative, dans une complète ineffabilité et inaccessibilité, Kirmânî pense avoir résolu le problème de la genèse de l'être et de la multiplicité grâce à sa doctrine de l'*ibdâ'*. D'une manière ingénieuse, il voit dans la notion néoplatonicienne de l'autoconstitution des principes inférieurs à l'Un, le moyen de sauvegarder la transcendance de l'Ultime: tout en étant à l'origine de la procession des êtres, ce Principe Ultime n'est ni cause, ni «principe», ni agent, puisque l'être qui procède de Lui, l'Intellect, est un autoconstituant qui se cause soi-même et est son propre principe. Cependant, en définiant l'*ibdâ'* comme une création *ex nihilo*, qui exclut tout lien d'émanation entre l'Ultime et l'Intellect, Kirmânî introduit un élément étranger au néoplatonisme et détruit ainsi la notion même de l'autoconstitution, entièrement basée sur l'émanation. En effet, pour Proclus, émanation et autoconstitution sont indissociables: l'Un est certes inconnaissable et inaccessible en soi, mais Il est en même temps la source de la procession des êtres. L'Un se manifeste par une effusion continue d'êtres qui, en procédant de Lui par émanation, se créent et se constituent eux-mêmes[277]. Les autoconstituants

[274] Voir *supra*, p. 101.

[275] *Râḥat*, 174, 176-178.

[276] *Rawḍa*, 84-85. Ce n'est que dans la pratique religieuse que le nom de *mubdi'* peut être attribué à Dieu, mais alors uniquement *'alâ ṭarîq al-maǧâz* (voir *supra*, p. 87).

[277] J. Trouillard, «Théologie négative et autoconstitution psychique chez les néoplatoniciens», *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison* (Publications des Facultés

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

émanent donc de l'Un. Malgré un souci réel de transcendance, il n'y a jamais dans le néoplatonisme une discontinuité si radicale que ne le voudrait Kirmânî[278]. Afin de maintenir la notion théologique de la création *ex nihilo*, si chère à la pensée islamique, il a élaboré une doctrine hybride qui essaie de combiner deux traditions incompatibles et suscite de ce fait des problèmes philosophiques insurmontables: on voit mal comment l'Intellect, en l'absence de tout lien d'émanation avec son Principe, pourrait se constituer soi-même. Notre auteur est obligé de reconnaître que la nature précise de l'*ibdâ'* demeure «inconnaissable».

Universitaires Saint-Louis 5), Bruxelles, 1976, I, 307-321; id., *Proclos. Eléments de Théologie*, Paris, 1965, 51-52; id., «L'antithèse fondamentale de la procession selon Proclus», *Archives de Philosophie*, 34, 1971, 437-438.

[278] Trouillard, «L'antithèse fondamentale», 433, a bien relevé l'antithèse fondamentale entre immanence et transcendance chez Proclus: «le Lycien est soucieux de maintenir entre principe et dérivés la plus stricte continuité, et pourtant il exige une rupture qui garantisse le caractère transcendant et mystérieux du générateur. Et ces exigences sont d'autant plus opposées que nous remontons plus haut vers l'origine».

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

CHAPITRE IV

L'INTELLECT: LE PREMIER ÊTRE INSTAURÉ OU LE DIEU DE LA RÉVÉLATION (ALLÂH)

Le Dieu ineffable et inaccessible, dans lequel nous avons reconnu les traits de l'ἄρρητον néoplatonicien, crée par instauration le principe autoconstituant: l'Intellect. Kirmânî attribue à cette deuxième hypostase des néoplatoniciens les caractéristiques du Dieu coranique, tel qu'Il a été conçu par les philosophes et théologiens musulmans. Allâh, le Dieu unique de l'Islam, devient de ce fait un être créé. Il est certes le plus parfait de tous les êtres, mais n'en demeure pas moins une créature. Ce décalage implique inévitablement une dégradation du Dieu musulman et donne aux élaborations philosophiques sur l'Intellect un caractère provocateur qui confirme la distance entre l'ismaélisme et l'orthodoxie musulmane.

En tant que premier être instauré qui se constitue soi-même, l'Intellect possède une autarcie absolue; étant l'effet de sa propre causalité et activité, il est tourné vers soi-même et subsiste en soi et par soi. Cette indépendance lui donne un degré suprême de perfection, qui se traduit par une activité parfaite: l'intellection de sa propre essence. En sa qualité d'être parfait déployant une activité parfaite, il devient en même temps la source de l'émanation des êtres et le Bien ultime vers lequel tous les êtres désirent retourner.

Bien que Kirmânî situe l'Intellect au sommet d'un Plérôme de dix Intelligences séparées, qui forment «le monde de l'instauration» (*ʿâlam al-ibdâʿ*), il lui accorde au sein de ce Plérôme une signification si particulière, qu'il nous a paru nécessaire d'en traiter séparément. Le présent chapitre présentera cet Intellect — la première des dix Intelligences[1] —

[1] La possibilité de traduire le terme *ʿaql* par «intellect» ou par «intelligence» nous met devant un problème délicat. Nous avons préféré appeler le premier être instauré «l'Intellect», pour autant que nous y voyons l'équivalent du Νοῦς, la deuxième hypostase néoplatonicienne. Par contre, nous désignerons les neuf autres *ʿuqûl* du Plérôme comme des «Intelligences», puisqu'elles nous rappellent les Intelligences des sphères d'Aristote ou les Intelligences séparées de la philosophie médiévale. Enfin, pour désigner la faculté intellectuelle chez l'homme, nous nous servirons du terme «intellect» (sans majuscule). Inutile de préciser que cette question de vocabulaire ne se pose pas en arabe, ni en grec d'ailleurs, ces deux langues ne se servant que d'un seul terme: *ʿaql* ou νοῦς. Les traducteurs latins, par contre, ont voulu établir une distinction entre *intellectus* et

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

comme le fruit d'une synthèse originale entre le Noῦς néoplatonicien et le Dieu des philosophes et théologiens musulmans. L'émanation des neuf autres Intelligences, ainsi que la constitution du Plérôme seront réservées pour le chapitre suivant.

A. *L'Intellect ou l'intégralité de l'être au sommet de la perfection*

L'être instauré par *ibdâ'* représente en son essence la perfection suprême et la richesse intégrale de la création. En créant l'Intellect, le Créateur a instauré «en une fois» (*daf'atan wâḥidatan*) l'intégralité de l'être: la multiplicité des êtres spirituels et matériels qui procèdent de lui ne reflète qu'une infime partie des richesses de l'Intellect à un degré inférieur de la réalité.

Cette richesse de l'Intellect n'implique aucune pluralité en lui; au contraire, elle garantit l'unité de son essence. Pour saisir la nature de cette unité dans la multiplicité, Kirmânî part de l'autoconstitution de l'Intellect.

1. *Ibdâ'* et *mubda'*: les deux faces de l'Intellect

Nous avons vu que l'acte de l'instauration (*ibdâ'*), une fois manifesté, se conjoint au premier être instauré (*al-mubda' al-awwal*) pour ne former qu'une unité avec lui. Lorsque l'Intellect est instauré, l'acte, la cause et l'effet de cette instauration s'unissent en une seule essence autoconstituante. L'identification de l'*ibdâ'* et du *mubda'* au sein de l'Intellect est exprimée par une formule qui revient souvent dans le *Râḥat al-'Aql*: *al-ibdâ' alladî huwa l-mubda' al-awwal* ou *al-mubda' alladî huwa l-ibdâ'*[2]; l'essence de l'*ibdâ'* n'est autre que le *mubda'*[3]; l'*ibdâ'* représente la vérité (*ḥaqq*), l'âme (*nafs*) ou l'essence (*ḏât*) de l'Intellect[4].

Malgré cette identification, une certaine distinction demeure entre les deux termes: *ibdâ'* et *mubda'* sont deux noms différents qui se réfèrent à une même essence, mais en expriment chacun un aspect spécifique,

intelligentia, réservant (sans grande rigueur) le premier terme à la noétique et le second à la cosmologie (cf. J. Jolivet, «Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des 12e et 13e siècles», dans S.H. Naṣr (éd.), *Mélanges offerts à Henry Corbin* (Wisdom of Persia Series 9), Téhéran, 1977, 681-702; Merlan (a) 15-16 n. 1; Davidson (c) 111). L'ambiguïté est passée du latin en bon nombre de langues modernes.

[2] Ainsi, p.ex., *Râḥat*, 174.15, 176.17-177.1.

[3] *Râḥat*, 176.

[4] *Râḥat*, 174. Nous ne croyons pas que les termes *ḥaqq*, *nafs* et *ḏât* aient ici une signification philosophique particulière: de toute évidence ils ne font qu'exprimer le lien étroit entre l'*ibdâ'* et l'Intellect.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sans pour autant impliquer quelque pluralité au sein de l'Intellect. La relation entre *ibdâ'* et *mubda'*, en tant que deux noms distincts de l'Intellect, est conçue comme une application particulière du principe général qui régit la théorie de l'Intellect chez Kirmânî: «l'Intellect est un par l'essence, multiple par les annexions» (*wâḥid bi ḏ-ḏât kaṯîr bi l-iḍâfât*)[5].

La notion-clé de cette maxime est *al-iḍâfa*, «l'annexion», «l'adjonction», terme qui exprime en grammaire le rapport d'annexion entre un nom et son complément (cf. l'*ezâfat* persan) et en philosophie une relation entre deux termes qui ne peuvent exister l'un sans l'autre[6]. Kirmânî, par contre, emploie le terme dans le sens plus général d'annexion et même d'attribution. Il en donne lui-même deux exemples. L'homme, mis en relation avec sa propre essence (*bi-iḍâfatihi ilâ ḏâtihi*), est un être (*mawǧûd*); mis en rapport avec ses parents, il devient un fils; envers un autre fils de ses parents, il est un frère et face au fils de son frère, il est un oncle: «malgré cela, il est un en son âme et un en sa personne; tous ces attributs (*ṣifât*) et qualifications (*ma'ânî*) ne lui reviennent que par les annexions»[7]. D'une manière analogue, l'impératif *a'ṭinî* («donne-moi») prend la forme d'une question (*su'âl*) lorsqu'il est adressé à une personne de rang supérieur, mais devient un ordre (*amr*) lorsqu'il s'adresse à un subordonné: bien que l'énoncé (*lafẓ*) soit un, il se diversifie en fonction de la personne avec laquelle il est mis en rapport[8]. De même, *ibdâ'* et *mubda'* désignent la même réalité, mais se distinguent «par annexion»: *ibdâ'* est le nom de l'Intellect vu sous le signe de l'instauration, «en annexion» avec le Principe dont son auto-instauration dépend en fin de compte; *mubda'* est le nom de l'Intellect en sa qualité d'instauré, le produit de son auto-instauration, «en annexion» avec sa propre essence. A Kirmânî de conclure: «il est un par l'essence, multiple par les annexions. Ainsi, il est *ibdâ'* lorsqu'il est mis en rapport avec le Principe de son existence et *mubda'* lorsqu'il est mis en rapport avec sa propre essence. Il y a diversification (*taġâyur*), sans que ces annexions soient ajoutées à son essence»[9].

Ce principe est également valable pour les autres qualifications de l'Intellect, comme les triades *fi'l - fâ'il - maf'ûl*; *'illa - 'âll - ma'lûl*; *amr - âmir - ma'mûr*: tous ces attributs se réfèrent à la même essence, mais en des phases différentes de son autoconstitution. L'unité de ces trois

[5] *Râḥat*, 177.21.
[6] Kindî, *Rasâ'il*, 167; cf. Goichon (b) 197 (s.v. *iḍâfa*).
[7] *Râḥat*, 177.9-12.
[8] *Râḥat*, 189.9-12.
[9] *Râḥat*, 177.21-178.2; cf. *Riyâḍ*, 104.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

phases et, par conséquent, des noms qui les indiquent, marque la perfection ultime de l'Intellect[10].

2. L'Intellect est un par l'essence, multiple par les annexions

Cette maxime, que Kirmânî emploie pour préciser la relation problématique entre *ibdâ'* et *mubda'*, servira également comme point de départ pour explorer la nature de l'Intellect et de sa perfection. L'Intellect se situe certes au sommet de la perfection, mais n'échappe pas, en tant que créature, à la loi fondamentale de l'être[11].

Chaque être réunit en soi deux «états» (*ḥâlatân*), l'attribut (*ṣifa*) et le substrat de l'attribut (*mawṣûf*): «telle est la nature de ce qui ressort de la création»[12]. L'essence de chaque être est constituée d'un ou de plusieurs attributs et d'un substrat qui porte ces attributs. L'attribut étant associé à la forme et le substrat à la matière réceptrice, toute la création est conçue selon le principe de l'hylémorphisme aristotélicien. Dans les êtres matériels (le lit — *sarîr* — en est l'exemple classique) la matière et la forme sont nettement distinctes et appartiennent à des natures différentes. Cette dualité apparaît également dans les êtres non-matériels, mais ici une distinction s'impose entre, d'une part, les êtres abstraits (les nombres) et l'Intelligence en puissance, qui présentent réellement une structure hylémorphique (ces êtres ayant une «matière spirituelle»)[13] et, d'autre part, l'Intellect et les Intelligences en acte: par leur qualité d'êtres créés, *ṣifa* et *mawṣûf* peuvent logiquement être distingués en leurs essences, mais sans qu'ils soient pour autant différents l'un de l'autre. Ainsi, dans le cas de l'Intellect[14], les attributs sont identiques au substrat et forment une seule essence indivisible; ils ne sont pas ajoutés à son essence, mais sont distingués «par l'esprit» lorsque cette essence est conçue «en annexion» avec autrui: «les attributs qui servent à le décrire suivent, en leur existence, cette essence qui fait l'objet de la description, et cela lors des annexions»[15]. En d'autres termes, l'essence de l'Intellect forme un tout indivisible, dépourvu de pluralité, qui contient la richesse intégrale de la

[10] Il serait tentant de reconnaître en ces triades une réminiscence à la triade μονή - πρόοδος - ἐπιστροφή, dont Proclus accentue fortement l'unité au sein de chaque hypostase; cf. Gersh (b) 19, 52.

[11] Nous avons déjà remarqué que pour Kirmânî l'être est toujours créé (cf. *supra*, p. 41-56).

[12] *Râḥat*, 177.3-4.

[13] *Râḥat*, 177; sur la «matière spirituelle», voir *infra*, p. 255-260.

[14] Nous traiterons plus loin (p. 225-228, 235-240) des Intelligences en acte.

[15] *Râḥat*, 177.8-9.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

création. Toutefois, sa nature créée la rend intelligible; en la mettant en rapport avec les autres êtres ou en la comparant avec eux, l'esprit peut distinguer une multitude de perfections et de qualités en l'Intellect (p.ex. la vie ou la puissance). Alors que les autres êtres possèdent ces qualités par participation ou par acquisition et que les attributs demeurent en eux nettement distincts du substrat (ainsi, la vie et le corps appartiennent à des natures toutes différentes), ils forment une unité essentielle en l'Intellect. L'essence de l'Intellect englobe toutes ces perfections, qui ne sont distinguées en elle que logiquement: «l'Intellect est un par l'essence, multiple par les annexions».

3. La perfection première et la perfection seconde

Kirmânî précisera cette doctrine à l'aide de la distinction entre la première et la seconde perfection. La notion a une telle importance pour sa théorie de l'Intellect et pour l'ensemble de son système, qu'il s'avérera nécessaire de l'approfondir quelque peu et d'en rechercher les antécédents historiques.

Notre auteur admet dans toutes les créatures une distinction entre la première perfection (*al-kamâl al-awwal*), qui concerne la présence de l'essence (*wuǧûd aḏ-ḏât*) et fonctionne comme porteur (*ḥâmil*) ou substrat de l'attribut (*mawṣûf*), et la seconde perfection (*al-kamâl aṯ-ṯânî*), qui concerne l'actualisation ou la réalisation de cette essence (*wuǧûd šarf aḏ-ḏât*) et est «ce qui est porté» (*maḥmûl*), c-à-d. l'attribut (*ṣifa*)[16]. Pour autant que les deux perfections constituent l'essence de chaque être, elles recoupent la distinction entre *ṣifa* et *mawṣûf*, dont nous savons qu'elle est inhérente à l'être même.

La première perfection, celle qui concerne l'existence, est présente dans les êtres dès l'origine: ils la reçoivent au moment de leur genèse. La seconde perfection par contre, qui concerne le développement et le perfectionnement des êtres, ne s'obtient qu'au terme d'un processus d'acquisition: elle n'est donc pas inhérente à leur essence, mais dépend de facteurs extérieurs, tout comme la perfection d'un roi dépend du nombre de ses sujets, de la force de son armée, de la valeur de ses joyaux, etc.[17].

Cet exemple nous semble plutôt mal choisi pour illustrer la nature de la seconde perfection, puisqu'il implique que celle-ci résiderait dans

[16] *Râḥat*, 177.13-16.
[17] *Râḥat*, 192.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

l'acquisition de biens matériels. En réalité, il s'agit d'un perfectionnement ontologique, d'une finalité qui confère un dynamisme à la création entière: chaque être doit se développer afin d'atteindre un certain degré de perfection, qui constitue le but de son existence. Vu le caractère intellectualiste de la pensée de Kirmânî, la seconde perfection s'obtiendra principalement par l'intellection: «la seconde perfection (de l'essence) réside dans la saisie de ce qui la précède dans l'existence, c.-à-d. ce qui est distinct d'elle»[18]. Ainsi, les Intelligences inférieures obtiennent leur seconde perfection en intelligeant les Intelligences supérieures et finalement l'Intellect[19]. L'homme naît doté d'une âme qui n'est autre qu'une intelligence en puissance: sa première perfection; il ne pourra accéder à la seconde perfection qu'en actualisant cette âme grâce à la connaissance transmise par les Imams[20]. La doctrine des deux perfections jouera donc un rôle capital dans la sotériologie.

Alors que pour tous les êtres la seconde perfection doit être acquise grâce à l'intermédiaire de facteurs extérieurs, elle est présente «d'une manière essentielle» (*bi-ǧawharihi*) en l'Intellect: son essence possède, dès son instauration, la seconde perfection. Pour autant que l'Intellect représente le degré suprême de perfection et qu'il a reçu la complétude de l'être «en une fois» et intégralement, aucune acquisition, aucun développement n'est possible en lui[21]. Ceci lui confère une autarcie absolue: «il se trouve dans une telle position que sa première perfection, qui réside en son essence, est identique à sa seconde perfection, qui réside en ses attributs. Il n'a besoin d'autrui pour acquérir sa perfection»[22].

L'identité des deux perfections en l'Intellect rejoint l'identité de *ṣifa* et *mawṣûf*. Bien que de nombreuses qualités puissent être discernées en son essence, celles-ci ne sont pas distinctes de cette essence: les attributs de l'Intellect n'introduisent aucune pluralité en lui.

La nécessité de l'unité de l'Intellect s'explique par sa qualité de premier être créé. Si les attributs et leur substrat (ou la première et la seconde perfection) seraient distincts en l'Intellect, il y aurait instauration simultanée de plusieurs êtres, ce qui est impossible. Si l'*ibdâʿ* instaurerait un attribut et un substrat, il serait lui-même précédé d'un autre être. L'impossibilité de cette hypothèse amène la nécessité de l'unité du

[18] *Râḥat*, 190.8-9.
[19] *Râḥat*, 199; voir *infra*, p. 236, 273.
[20] *Râḥat*, 190; voir *infra*, p. 355-360.
[21] *Râḥat*, 192.
[22] *Râḥat*, 190.6-8.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

premier être instauré et donc de l'identité des deux perfections en lui[23]. En tant que premier instauré, l'Intellect ne peut être que «un par l'essence, multiple par les annexions».

La doctrine des deux perfections que Kirmânî invoque, d'une part pour légitimer la pluralité des attributs et des actions en l'Intellect, sans pour autant mettre en péril l'unité de son essence, et qui forme, d'autre part, l'arrière-plan théorique de sa sotériologie, témoigne d'une grande originalité et d'un souci de trouver des solutions nouvelles à des problèmes classiques de théologie et de philosophie. Il est intéressant d'en retracer les antécédents historiques.

La distinction entre les deux perfections remonte, en fin de compte, à Aristote et, en particulier, à sa doctrine de l'âme. L'âme y est définie comme «l'entéléchie première d'un corps naturel possédant la vie en puissance» (ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος)[24]. La dualité entre puissance et acte est précisée par la notion de l'entéléchie[25]. Pour Aristote, l'entéléchie est double: «l'entéléchie est soit comme la science (ἡ ἐπιστήμη), soit comme l'exercice de la science (τὸ θεωρεῖν)»[26]. Il y a donc deux phases dans l'actualisation d'une puissance: l'acquisition d'une faculté (comme la science), c.-à-d. la première entéléchie, et l'exercice de cette faculté, c.-à-d. la seconde entéléchie[27]. Ainsi l'âme, en tant qu'entéléchie première d'un corps naturel, est analogue à la science[28]. Bien qu'Aristote ne le précise pas explicitement, on peut déduire de ce qui précède que la seconde entéléchie représente les actions de l'âme, exercées par l'intermédiaire du corps.

La notion de la double entéléchie ne se trouve, dans les écrits d'Aristote, qu'à l'état d'ébauche. Elle sera systématisée et élaborée par les commentateurs ultérieurs, en particulier par Alexandre d'Aphrodise. Celui-ci identifie ἐντελέχεια avec τελειότης: l'entéléchie est égale à

[23] *Râḥat*, 178.

[24] Aristote, *De Anima*, II,1, 412a27-28.

[25] La différence entre ἐνέργεια et ἐντελέχεια n'est pas toujours très nette chez Aristote: l'acte désigne plutôt une action, un processus, tandis que l'entéléchie est le terme réalisé par l'action et se réfère donc à un état; cf. Aristote, *Metaph.*, Θ,8, 1050a23; Tricot (b) 4 n. 5.

[26] Aristote, *De Anima*, II,1, 412a9-11 (trad. Tricot).

[27] Sur le plan de la connaissance, Aristote distingue donc trois degrés: l'ignorance (= la science en puissance), la science (= l'exercice de la science en puissance) et l'exercice de la science, chaque degré représentant l'entéléchie du degré qui lui est immédiatement inférieur; cf. Aristote, *Phys.*, VIII,4, 255a33; Tricot (b) 66 n. 1, 67-68 n. 5.

[28] Aristote, *De Anima*, II,1, 412a19-28.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la perfection, pour autant qu'elle est la cause du développement et de l'achèvement complet de l'être dont elle est l'entéléchie[29]. Cette perfection est double: d'une part, elle représente «l'habitude et la capacité» (ἕξις καὶ δύναμις), d'autre part «l'activité qui procède de cette capacité» (ἡ ἀπὸ τῆς δυνάμεως ἐνέργεια)[30]. La distinction en question peut aisément être appliquée à la théorie de l'intellect. Le νοῦς ὑλικός correspondrait alors à la première entéléchie (l'intellect matériel n'étant pas une pure potentialité, mais la capacité de recevoir une forme, tout en étant déjà un intellect), le νοῦς ἐν ἕξει à la seconde entéléchie (l'intellect *in habitu* étant la forme et la perfection de l'intellect matériel)[31]. Bien que cette identification ne se trouve pas d'une manière si explicite chez Alexandre[32], elle ne nous semble pas contraire à sa théorie de l'intellect, ni à ses élaborations sur la double entéléchie d'Aristote. Si cette interprétation est exacte, le passage de la première entéléchie à la seconde (c.-à-d. du νοῦς ὑλικός au νοῦς ἐν ἕξει) se ferait sous l'influence d'un facteur extérieur: le νοῦς ποιητικός, l'Intellect divin toujours en acte, qui jouit d'une existence autonome en-dehors de l'intellect humain. Ceci nous rapproche déjà quelque peu de Kirmânî.

Les traducteurs arabes ont parfois rendu la notion d'entéléchie par la simple transcription du mot grec *anṭalâḫîyâ* ou *anṭalâšîyâ*, mais le plus souvent ils ont préféré traduire par *tamâm* ou *kamâl*, ce qui suppose l'identification d'ἐντελέχεια avec τελειότης telle que nous l'avons rencontrée chez Alexandre[33]. Il faut cependant noter que la philosophie musulmane ne semble pas avoir suivi Alexandre sur la voie qu'il avait tracée en harmonisant la distinction entre les deux perfections avec sa théorie de l'intellect.

En effet, les notions de *kamâl al-awwal* et de *kamâl aṯ-ṯânî* ne se rencontrent guère dans la *falsafa* que d'une façon marginale et en un sens très proche des deux entéléchies d'Aristote. Pour Ibn Sînâ, «la première perfection est celle par laquelle l'espèce devient espèce en acte, comme la forme (*šakl*) pour l'épée, tandis que la seconde perfection fait suite à l'espèce de la chose, en tant que ses actions et ses passions, comme le fait de trancher pour l'épée ou le discernement, la réflexion, la sensation et le mouvement pour l'homme»[34]. En d'autres termes, la première per-

[29] Alexandre, *De Anima*, 16.4-7.
[30] Alexandre, *De Anima*, 16.7-9.
[31] Alexandre, *De Anima*, 81.22-82.3.
[32] Elle a été suggérée par F.M. Schröder, «The Potential or Material Intellect and the Authorship of the De Intellectu», *SO*, 57, 1982, 117-123.
[33] Endress, 115-117; Walzer (a) 90, 95-96; Afnan, 17, 40, 259.
[34] Ibn Sînâ, *Šifâ': Nafs*, 14.15-18.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

fection concerne, selon Ibn Sînâ, l'actualisation de l'espèce, la seconde l'exercice des actions et passions qui sont engendrées par cette actualisation de l'espèce. Le philosophe donne ces précisions dans le but d'éclaircir la définition aristotélicienne de l'âme: en tant que perfection première d'un corps naturel, l'âme est identifiée à la vie, dont les perfections secondes sont les actions qui en procèdent, comme la nutrition et la croissance[35].

Une autre définition des deux perfections se trouve dans le *Dâneš-Nâmeh*: «les philosophes ont appelé la création de ce qui est nécessaire première perfection, tandis qu'ils ont appelé la création de ce qui vient en surplus seconde perfection»[36]. Malgré son obscurité, cette définition rejoint celle défendue par Kirmânî, en ce sens que la première perfection concerne l'existence ou l'actualisation d'un être, la seconde perfection la multitude d'attributs, de qualités et d'actions qui découlent de cette actualisation[37]. La première perfection fait figure de «substrat», de «porteur»: grâce à elle, la pluralité des perfections et attributs qui constituent la seconde perfection devient possible. Cependant, une différence fondamentale subsiste entre les deux philosophes. Pour Kirmânî, l'actualisation nécessaire afin d'accéder à la seconde perfection provient d'un facteur extérieur: l'Intellect, le principe toujours en acte et source de toute actualisation. Sur ce point, Kirmânî se montre plus proche d'Alexandre.

En plus, pour le penseur ismaélien, la création ne pourra acquérir d'une façon intégrale sa seconde perfection que lors de l'avènement du Qâ'im, qui marquera l'actualisation complète de toutes les intelligences et leur retour en l'Intellect[38]. Cette intégration de la doctrine des deux perfections dans un contexte eschatologique nous rappelle étrangement St. Thomas. Celui-ci associe la première perfection (*perfectio prima*) à la perfection de la substance, c.-à-d. à la forme, et situe la seconde perfection (*perfectio secunda*) au niveau de la fin (*finis*), qui est soit l'opération (*operatio*), soit le résultat de l'opération. La première perfection, en tant que forme, est cause de la seconde, en tant qu'action. Alors que la première perfection, qui réside dans l'intégrité de l'univers, a été instaurée dès le début

[35] Ibn Sînâ, *Šifâ': Nafs*, 15, 17-18.

[36] Ibn Sînâ, *Dâneš: Ilâhîyât*, § 35, p. 100.9-10; cf. Morewedge (a) 131 n. 3.

[37] Une autre définition d'Ibn Sînâ, *Ta'lîqât*, éd. ʿA. Badawî, Le Caire, 1973, 22.1-2, va dans le même sens: «les philosophes nomment ce dont la chose a besoin en son existence et en sa subsistance la première perfection et ce dont elle n'a pas besoin en sa subsistance la seconde perfection».

[38] Voir *infra*, p. 370-371.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

(*prima autem perfectio, quae est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione*), la perfection seconde, qui représente la finalité de l'univers entier, ne sera réalisée qu'à la fin des temps, avec «la béatitude parfaite des saints» (*ultima autem perfectio, quae est finis totius universi, est perfecta beatitudo Sanctorum, quae erit in ultima consummatione saeculi*)[39]. Ailleurs St. Thomas parle de *perfectiones secundae*, qu'il identifie avec les vertus: celles-ci ne sont pas innées, mais acquises ou infuses (*non sunt innatae, sed vel acquisitae vel infusae*)[40]. Un parallélisme inattendu s'établit ainsi entre Kirmânî et St. Thomas. La notion des deux perfections, qui trouve certainement son origine dans la distinction entre deux degrés d'entéléchie chez Aristote, est sortie du seul domaine de la noétique; elle reçoit une signification ontologique, pour être finalement introduite dans l'eschatologie. Il serait certes intéressant d'étudier cette doctrine chez St. Thomas à la lumière des données contenues dans les sources ismaéliennes[41].

Mais revenons à présent à la théorie de l'Intellect. L'originalité de Kirmânî réside précisément dans le fait qu'il invoque la distinction entre les deux perfections pour expliquer la pluralité dans l'unité, c.-à-d. l'existence d'une multitude d'attributs et d'actions en l'essence de l'Intellect, alors que cette essence est caractérisée par une stricte unité et par l'absence de toute pluralité.

Vu sous cet angle, la doctrine des deux perfections peut être considérée comme une élaboration, en termes de philosophie aristotélicienne, d'un principe cher aux *Plotiniana Arabica*: les attributs de l'Intellect ne sont pas distincts de son essence[42]. La perfection de l'Intellect réside

[39] St. Thomas, *Summa Theol.*, I, Q.73, art. 1.

[40] St. Thomas, *I Sent.*, XXXIX, Q.2, art. 2, ad 4. Remarquons qu'à la paire *perfectio prima - perfectio secunda* correspond la paire *actus primus - actus secundus* (cf. *Summa Theol.*, I, Q.48, art. 5, *Summa c. Gent.*, II, 59).

[41] Les textes ṭayyibites du Yémen offrent d'intéressantes élaborations sur ce thème. Ainsi, les Intelligences ont été instaurées en leur première perfection, ce qui leur offre la possibilité d'affronter l'épreuve du *tawḥîd*; après avoir surmonté cette épreuve, elles accèdent à leur seconde perfection, qui leur confère l'éternité et l'infaillibilité. Le refus de professer le *tawḥîd* et l'acte d'insubordination dont ce refus fait preuve, empêchent que la troisième Intelligence accède à la seconde perfection et provoquent ainsi «le drame dans le ciel» dont notre monde est le résultat (Ibn al-Walîd, *al-Mabda' wa l-Ma'âd*, § 4, p. 102 (éd.), 149 (trad.), § 12, p. 105 (éd.), 152-153 (trad.); cf. Corbin (c) 158-159 n. 32, 161 n. 38, 163 n. 47). Notons que la théorie ismaélienne des deux perfections a été décrite d'une manière préliminaire par Bilinski, 86-88 et Tritton, 183.

[42] *Theol. Arist.*, V,71.4-9 / § 36-37, p. 437 (cf. *Enn.*, VI,7,2.24-27, mais le texte grec est beaucoup moins explicite!), V,72.9-13 / § 45, p. 439. De même, les «perfections» (*faḍâ'il*) de la Première Cause (le Principe Ultime dans les *Plotiniana Arabica*) ne se distinguent pas de son essence: celle-ci ne peut être considérée comme un réceptacle (*wi'â*) de ces perfections; cf. *Theol. Arist.*, IX,130.9-12 / § 71, p. 287 (sans équivalent grec).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dans le fait que tous ses attributs ont été instaurés en une fois et simultanément avec son essence[43]; la présence simultanée et continue de ces attributs exclut tout changement en lui[44]. Kirmânî a voulu donner un fondement philosophique à cette identité entre essence et attributs par l'identification, en l'essence de l'Intellect, de la première et de la seconde perfection.

Les passages des *Plotiniana Arabica* auxquels nous venons de faire allusion, n'ont aucun équivalent direct dans le texte de Plotin. Il est probable qu'ils ont été introduits sous l'influence des controverses théologiques concernant les attributs de Dieu dans le Coran. C'est certainement en ce contexte qu'il faut situer, chez Kirmânî, l'application de la doctrine des deux perfections à l'Intellect. En se servant des *Plotiniana Arabica* et de la notion aristotélicienne des deux perfections, il a essayé de trouver une solution philosophique nouvelle à un problème classique de théologie musulmane: comment concilier la pluralité des attributs que le Coran donne à Dieu avec sa stricte unité? Bien entendu, cette discussion ne se situe plus chez Kirmânî au niveau de l'Ultime, mais est déplacée vers le rang inférieur du premier être créé. Toutes les tendances en Islam s'accordent à reconnaître que la pluralité des attributs n'engendre aucune multiplicité en l'essence divine. Les problèmes apparaissent dès que l'on s'applique à penser cette pluralité dans l'unité. Ainsi, en proclamant pour des raisons théologiques la réalité des attributs, l'aš'arisme se met dans une position embarrassante lorsqu'il fait correspondre à chaque attribut une entité éternelle (*ma'nâ*), incluse dans l'essence de Dieu. La conséquence inéluctable de cette théorie est que les attributs reflètent une pluralité en Dieu, ce qui est manifestement contraire aux principes du *tawḥîd*. Pour Aš'arî, cependant, ces entités éternelles ne sont «ni identiques à Lui, ni autres que Lui» (*lâ hiya huwa wa lâ ġayruhu*): tout en étant inséparables de l'essence divine, elles en sont néanmoins distinctes[45]. Cette doctrine, qui témoigne d'un «illogisme flagrant»[46], ne pouvait que susciter des critiques sévères, notamment de la part des mu'tazilites, qui nient au contraire la réalité des attributs. Pour eux, appliquer un attribut à Dieu revient, d'une part, à affirmer en Lui une qualité qui n'est pas distincte de son essence et,

[43] *Theol. Arist.*, V,73.9-11 / § 50, p. 439.
[44] *Theol. Arist.*, X,139.15-140.11 / § 37-40, p. 441.
[45] Gimaret (b) 241, 243, 259-260, 276-281; H.A. Wolfson, «Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam», *JAOS*, 79, 1959, 73.
[46] Gimaret (b) 279.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

d'autre part, à nier de Lui l'absence ou le contraire de cet attribut[47]. Ainsi, Dieu est «savant par une science qui est Lui-même»[48]. Une solution analogue a été proposée par la *falsafa*. La multitude des perfections, exprimées par les nombreux noms divins, ne désigne pas, selon Fârâbî, autant de catégories dans lesquelles la substance de Dieu pourrait être divisée, mais une seule substance indivisible et non-composée[49]. Les attributs de Dieu expriment soit «ce qui Lui advient en son essence» (*mâ huwa lahu fî ḏâtihi*), comme l'être ou l'unité, soit «ce qui Lui advient en annexion avec une autre chose, située en-dehors de Lui» (*mâ huwa lahu bi l-iḍâfa ilâ šay' âḫar ḫârig ʿanhu*), comme la justice ou la puissance[50]. En aucun cas ces noms ne peuvent être considérés comme se référant à une pluralité d'entités (*maʿânî*)[51]. Ibn Sînâ distingue trois catégories d'attributs: ceux qui expriment une négation (*salb*; p.ex. l'unité, conçue comme la négation de la pluralité), une relation (*iḍâfa*; e.a. tous les attributs d'action) ou une relation liée à une négation[52]. Ces attributs relatifs et négatifs n'impliquent aucune pluralité en Dieu[53]: les premiers existent avec la multiplicité des êtres et des actes qui procèdent de Lui; les seconds ne font que désigner l'absence d'attributs[54].

Nous savons que pour Kirmânî le débat perd toute légitimité s'il est mené au niveau du Principe Ultime, dont la transcendance interdit de Lui accorder le moindre attribut. Mais, en réalité, cette restriction ne fait que retarder le problème, puisqu'il réapparaît, en des termes analogues, au niveau du premier être instauré, l'Intellect. A cette occasion, notre auteur prend en considération les différentes solutions proposées par les philosophes et théologiens musulmans, et essaie de donner sa propre réponse à la question centrale: pourquoi les qualités multiples dans les êtres inférieurs reflètent-elles une pluralité en leur essence, alors que cela ne peut être le cas avec le premier être? Pour Kirmânî, cette question ontologique

[47] Aš'arî, *Maqâlât*, 165-167, 484-487; cf. Nader, 49-62.
[48] Aš'arî, *Maqâlât*, 165.5-6; cf. *ibid.*, 484.
[49] Fârâbî, *Ârâ'*, II,4, p. 98, *Siyâsa*, 49.
[50] Fârâbî, *Ârâ'*, II,5, p. 100, *Siyâsa*, 49-50; cf. Madkour (b) 63.
[51] Fârâbî, *al-Wâḥid wa l-Waḥda*, cité par Walzer (b) 362 n. 163. Ce texte contient vraisemblablement une réfutation de la position aš'arite.
[52] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 367-368, *Naǧât*, 251, *ʿAršîya*, 24, *Dâneš: Ilâhîyât*, § 26, p. 79-81.
[53] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 368.
[54] Ibn Sînâ, *Dâneš: Ilâhîyât*, § 21, p. 73-74, § 26, p. 79-81; cf. H.A. Wolfson, «Avicenna, Algazali and Averroes on Divine Attributes», dans *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, II, Barcelone, 1956, 553-554; Goichon (a) 373-374.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ne pourra recevoir qu'une réponse ontologique: il est nécessaire d'établir une distinction, au sein de l'être, entre les êtres «émanés», qui présentent une structure hylémorphique et dont la seconde perfection, distincte de la première, doit être acquise, et le premier être instauré, dont la perfection exclut en lui la présence de toute pluralité, les deux perfections formant, dès son instauration, une unité en son essence. La notion des deux perfections constitue ainsi le fondement théorique de la maxime «l'Intellect est un par l'essence, multiple par les annexions», et offre une légitimation philosophique à la présence d'une pluralité d'attributs en l'Intellect.

4. Les dix attributs de l'Intellect

Kirmânî assigne à l'Intellect une position ontologique toute particulière. Bien qu'appartenant à l'être, l'Intellect possède, en tant que premier instauré, un mode d'être qui le distingue de toutes les autres créatures. Il devient ainsi l'équivalent parfait du Dieu de la *falsafa* qui, face aux autres êtres, représente l'Etre par excellence, situé au plus haut degré de perfection et de complétude. De même, la description des attributs de l'Intellect chez Kirmânî se rapproche de la doctrine des attributs divins dans la *falsafa*. En particulier, la parenté avec Fârâbî saute aux yeux: la ressemblance entre les deux auteurs est telle que nous devons en conclure que Kirmânî s'est inspiré en cette matière des œuvres du célèbre philosophe. Mais ici encore nous noterons des points de divergence qui trahissent l'originalité de notre auteur, ainsi que son arrière-plan néoplatonicien.

Malgré l'unité de son essence, l'Intellect est porteur d'une multitude d'attributs, mais pas de n'importe lesquels. Sa qualité de premier instauré lui confère «les attributs qui expriment un degré extrême de noblesse et de perfection» (*aṣ-ṣifât al-mutanâhîya fi š-šarf wa l-kamâl*); seuls les «attributs éminents» (*aṣ-ṣifât al-fâḍila*), qui dénotent une perfection, et «les attributs les plus nobles» sont dignes de lui[55]. Fârâbî assigne, en des termes pratiquement identiques, ces mêmes attributs à Dieu[56].

[55] *Râḥat*, 186, 189.

[56] Fârâbî, *Arâ'*, I,1, p. 56, I,11, p. 78, *Siyâsa*, 51: Dieu possède ces attributs en commun avec les autres êtres, mais ils s'appliquent à Lui de la manière la plus parfaite et la plus noble. Une argumentation analogue se retrouve chez Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 369, *Naǧât*, 229, 245, *'Aršîya*, 23-24.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Kirmânî applique ainsi à l'Intellect une série d'attributs «éminents» que la tradition musulmane réserve généralement à Dieu[57]: *al-ʿaẓama* («la grandeur»), *al-ǧalâl* («la majesté»), *al-qudra* («la puissance»), *as-sanâ'* («l'élévation»), *ar-rafʿa* («la considération»), *al-bahâ'* («l'éclat»), *an-nûr* («la lumière») et *al-ʿalâ'* («la noblesse»)[58].

Cependant, la multitude des attributs de l'Intellect peut être ramenée à une série de dix attributs principaux: *al-ḥaqq* («la vérité»), *al-mawǧûd* («l'être»), *al-waḥda* («l'unité»), *at-tamâm* («la complétude»), *al-kamâl* («la perfection»), *al-azalîya* («l'éternité»), *al-ʿaql* («l'intelligence»), *al-ʿilm* («la science»), *al-qudra* («la puissance») et *al-fiʿl* («l'acte»). Ces dix attributs ont «la vie» (*al-ḥayât*) comme substrat commun[59] et se supposent mutuellement: grâce à la vie, l'Intellect devient agent et puissant; la puissance permet la science; la science, pour l'Intellect, est intellection de sa propre essence; l'intellection permanente et continue assure à l'Intellect son éternité; l'éternité implique la perfection et la complétude; tout être parfait est un en son essence; la perfection et l'unité font de l'Intellect le premier être, qui représente, en tant que premier instauré, la première vérité[60].

La manière dont Kirmânî traite chacun de ces attributs est peu originale, puisqu'elle rappelle étroitement les descriptions de Dieu dans la *falsafa*. La singularité réside dans le fait qu'il les applique à l'Intellect en tant que premier instauré. Ainsi, il qualifie l'Intellect d'*al-ḥaqq*, pour autant qu'il a été instauré en premier, comme premier être et premier

[57] Une énumération de ces «attributs honorifiques» est donnée dans *Râḥat*, 143 et 174, ainsi que dans *Durrîya*, 23.

[58] Certains de ces attributs apparaissent en Islam comme des noms d'Allâh: *al-ʿaẓîm* (cf. Gimaret (a) 208-210), *al-ǧalîl* (*ibid.*, 213-214) et *al-qâdir* (*ibid.*, 235-237), tandis que des attributs comme *al-ʿaẓama*, *al-ǧalâl*, *al-maǧd* et *al-bahâ'* sont les qualifications privilégiées de Dieu dans la *falsafa* (cf. Fârâbî, *Ârâ'*, I,12-13, p. 82; Ibn Sînâ, *Naǧât*, 245). Notons que les *Plotiniana Arabica* accordent à l'Intellect des attributs comme la noblesse (*aš-šarf*), la lumière (*an-nûr*), l'éclat (*al-bahâ'*) ou la clarté (*aḍ-ḍiyâ'*) (cf. *Theol. Arist.*, IV,56.4-8 / § 1, p. 375; VIII,120.6-8 / § 186, p. 407; X,154.9-12 / § 137, p. 385), tout en prenant bien soin de préciser que ces attributs lui sont conférés par Dieu, qui les possède de la manière la plus parfaite: Dieu est la lumière par excellence, etc.. Aucun de ces attributs n'a un équivalent dans le texte grec.

[59] *Râḥat*, 186-187. Cette liste de dix attributs apparaît encore à deux autres reprises, chaque fois avec de légères variantes. La première de ces énumérations (*Râḥat*, 188-189) omet *al-fiʿl*, ajoute *al-mubdaʿ* avant *al-ḥaqq* et introduit *al-muḥîṭ* entre *al-kamâl* et *al-azalîya* (mais où réside la différence entre *al-iḥâṭa* et *al-ʿaql*?). La seconde énumération est présentée sous forme d'un schéma circulaire dont la vie constitue le centre, entouré des autres attributs. Ici, *al-mawǧûd* et *al-ḥaqq* ont été groupés, alors que *al-ibdâʿ* a été ajouté (*Râḥat*, 188).

[60] *Râḥat*, 186-187.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

principe dont procèdent tous les êtres[61], alors que la *falsafa* caractérise Dieu même, en tant qu'Etre Nécessaire, comme *al-ḥaqq*[62], un attribut coranique et un des noms divins les plus attestés, quasiment synonyme d'Allâh[63]. En sa qualité de Premier Etre (*al-mawǧûd al-awwal*)[64], le Dieu de la *falsafa* est nécessairement un[65]; son unité implique sa complétude (*tamâmîya*): Dieu est complet pour autant qu'Il est unique en son espèce[66]. L'Etre complet est en même temps parfait (*kâmil*)[67]; sa perfection se situe dans sa permanence et dans l'absence de tout changement en Lui: par conséquent, Dieu est éternel[68]. En tant qu'intellect, Il est intelligent[69] et savant[70], deux facultés qui manifestent son pouvoir[71] et sa vie[72]. L'Intellect de Kirmânî porte ainsi les mêmes attributs que le Dieu de Fârâbî: une dépendance directe entre les deux auteurs est donc plus que probable[73].

[61] *Râḥat*, 186.

[62] Fârâbî, *Ârâ'*, I,9, p. 74; Ibn Sînâ, *Naǧât*, 229, *Šifâ': Ilâhîyât*, 356.

[63] Gimaret (a) 138-142. On se rappellera la fameuse exclamation d'al-Ḥallâǧ: *anâ al-ḥaqq*!

[64] Fârâbî, *Ârâ'*, I,1, p. 56. Selon Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 367, *Išârât*, 142-143, l'existence (*wuǧûd*) occupe une position particulière, puisqu'elle figure comme condition nécessaire pour tous les autres attributs (cf. F. Rahman, «Essence and Existence in Ibn Sînâ. The Myth and the Reality», *Hamdard Islamicus*, 4, 1981, 9-10); en théologie, *al-mawǧûd* est un attribut non-coranique de Dieu; cf. Gimaret (a) 133-136.

[65] Fârâbî, *Ârâ'*, I,3, p. 66, I,5, p. 68, *Siyâsa*, 44; Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 43-47, 367-368, *Tafsîr aṣ-Ṣamadîya*, 109-110. L'unité de Dieu est l'expression même du monothéisme musulman; cf. Gimaret (a) 191-196.

[66] Fârâbî, *Ârâ'*, I,2, p. 60-62 (Kirmânî donne exactement la même définition d'*at-tâmm* dans *Râḥat*, 186.18-187.2); Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 188, 355, *Naǧât*, 230.

[67] Fârâbî, *Ârâ'*, I,11, p. 78; Ibn Sînâ, *Naǧât*, 229.

[68] Fârâbî, *Ârâ'*, I,1, p. 56, I,3, p. 64 (Fârâbî semble réserver le terme *azalî* à Dieu, cf. Walzer (b) 337); Ibn Sînâ, *Dâneš: Ilâhîyât*, § 28, p. 82-83; cf. Gimaret (a) 171. Pour Kirmânî, l'éternité se situe exclusivement au niveau de l'Intellect et du Plérôme, Dieu transcendant l'éternité même (voir *supra*, p. 60-61). Cependant, il prend bien soin de préciser que l'Intellect est éternel en ce qui concerne la fin, mais non le début, puisqu'il a été instauré par *ibdâ'* (*Râḥat*, 183, *Rawḍa*, 88). Ainsi, notre auteur défend une position originale dans la polémique sur l'éternité du monde: la création existe de toute éternité, mais l'éternité elle-même n'est pas «éternelle» en ce qui concerne le début, ayant été instaurée par un Principe qui transcende le temps et l'éternité. Kirmânî essaie donc d'harmoniser, consciemment ou non, les thèses opposées de Proclus et de Jean Philopon sur l'éternité du monde (voir au sujet de cette polémique, qui a exercé une influence considérable sur la pensée musulmane, R. Paret, «Notes bibliographiques sur quelques travaux récents consacrés aux premières traductions arabes d'œuvres grecques», *Byzantion*, 29/30, 1959/60, 420-422; Endress, 15-18).

[69] Gimaret (a) 274-276.

[70] Fârâbî, *Ârâ'*, I,7, p. 72, *Siyâsa*, 45; Ibn Sînâ, *Dâneš: Ilâhîyât*, § 29, p. 84, *'Aršîya*, 24-26; cf. Gimaret (a) 253-258.

[71] Ibn Sînâ, *'Aršîya*, 29-30, *Dâneš: Ilâhîyât*, § 34, p. 97-98; cf. Gimaret (a) 235-237.

[72] Voir *infra*, p. 163-164.

[73] Résumons encore les similitudes: chacun des dix attributs se retrouve chez Fârâbî, mais appliqué à Dieu; Fârâbî donne la même définition d'*at-tâmm*; il invoque les mêmes

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mais il y a également des dissemblances. La manière dont Kirmânî conçoit l'unité de tous ces attributs au sein de l'Intellect rappelle les *Plotiniana Arabica*. En chaque attribut le porteur de la perfection s'identifie à la perfection même (identité *mawṣûf - ṣifa*): ainsi, l'un (*wâḥid*) et l'unité (*waḥda*) ou l'éternel (*azalî*) et l'éternité (*azalîya*) ne concernent qu'une seule réalité en l'Intellect[74]. Celui-ci est simultanément et continuellement l'intégralité de ses attributs; son essence est, en sa totalité (*bi-ǧumlatihâ*), chacun des attributs: elle est, «en sa totalité», vivante, savante, etc.[75]. Selon la *Theologia Aristotelis*, l'Intellect possède toutes les vertus (*faḍâ'il*) ensemble et d'une manière continue, à un degré extrême de perfection[76]. L'Intellect s'identifie à chacun des attributs et peut être désigné par le nom de chacun d'eux[77]. Ce lien intime entre les attributs et l'Intellect s'explique par le fait que les attributs forment une unité avec l'essence à laquelle ils sont attribués[78]. Notons que ces textes, que nous avons déjà invoqués à l'occasion de la distinction entre la première et la seconde perfection, traitent de l'Intellect et non de Dieu même, comme les élaborations de la *falsafa*. En empruntant la description des attributs divins à Fârâbî et en les projetant sur un arrière-plan théorique d'origine néoplatonicienne, qui concerne la pluralité des attributs en l'Intellect, Kirmânî établit une nouvelle synthèse entre le Dieu de la *falsafa* (dans lequel nous reconnaissons à la fois le premier Principe d'Aristote, le Dieu du Coran et certains traits du Νοῦς plotinien) et la deuxième hypostase du néoplatonisme.

Kirmânî s'éloigne nettement de la *falsafa* lorsqu'il limite le nombre des attributs principaux à dix et introduit en eux une certaine hiérarchisation. Ce nombre de dix s'explique sans doute par l'importance qu'il accorde à la décade dans l'ensemble de son système. Parallèlement au Plérôme des Intelligences séparées, qui se composera d'une décade, le premier membre de ce Plérôme — l'Intellect — possède déjà en soi la décade et en est ainsi comme la préfiguration[79].

arguments pour démontrer que Dieu est porteur des attributs les plus parfaits; Kirmânî établit une distinction entre les attributs qui se réfèrent à l'essence et ceux qui n'apparaissent qu'en relation (*bi-iḍâfa*) avec autrui (*Râḥat*, 189.8), alors qu'un texte pratiquement identique se lit chez Fârâbî, *Ârâ'*, II,4-5, p. 96-100.

[74] *Râḥat*, 188-189. Même argumentation chez Fârâbî, *Ârâ'*, I,13, p. 84: le beau (*al-ǧamîl*) et la beauté (*al-ǧamâl*) ne font qu'un en Dieu.

[75] *Râḥat*, 188-189.

[76] *Theol. Arist.*, IX,130.3-12 / § 69-71, p. 287.

[77] *Theol. Arist.*, V,71.4-9 / § 36-37, p. 437.

[78] *Theol. Arist.*, V,72.9-13 / § 45, p. 439; 73.9-11 / § 50, p. 439; X,139.19-140.4 / § 38, p. 441.

[79] Voir *infra*, p. 285-289.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La hiérarchisation des attributs est conçue en termes d'interdépendance. Commençant par la vie, l'attribut de base qui porte tous les autres, la chaîne se termine par la vérité, l'attribut qui résulte de tous les précédents. Ainsi, la vérité présuppose, en son existence, l'être; l'être présuppose l'unité; l'unité la complétude; la complétude la perfection; la perfection l'éternité; l'éternité l'intelligence; l'intelligence la science; la science la puissance; la puissance l'acte et l'acte la vie: l'élimination d'un de ces attributs entraînerait automatiquement la disparition de ceux qui lui succèdent[80]. Compte tenu de l'unité de ces attributs au sein de l'Intellect et de leur identification avec son essence, cette hiérarchisation ne peut avoir qu'une signification théorique. Les attributs ayant tous été instaurés «en une fois» en l'Intellect, leur ordre de préséance doit nécessairement être un ordre logique, établi par l'esprit afin de saisir la richesse de l'Intellect.

Cette succession des attributs suscite quelques difficultés. Ainsi, Kirmânî situe la science après la puissance, tandis que la théologie musulmane voit généralement la puissance de Dieu comme une conséquence de sa science, qui précède alors la puissance[81]. Mais, ce qui étonne avant tout, c'est la position de l'être (*mawǧûd*), relégué à un rang inférieur, et celle de la vie, promue au rang d'attribut de base.

Kirmânî accorde beaucoup d'importance au rang primordial de la vie. Celle-ci est associée à l'acte; grâce à elle, l'Intellect peut agir et devient ainsi l'auteur d'une action par laquelle les êtres émanent de lui: sans vie, il n'y aurait pas d'émanation[82]. En plus, la vie est la force «vivifiante» de tous les autres attributs; elle les anime et leur donne la force nécessaire pour effectuer l'action qui leur est propre. Par la vie, la puissance peut être puissante, la science savante, etc.. La vie est la «base ferme» (*al-aṣl aṯ-ṯâbit*) sur laquelle reposent les autres attributs; elle représente «la substance réceptrice» (*al-ǧawhar al-qâbil*), le substrat des attributs. Elle est comme la première perfection, tandis que les autres attributs, qui sont portés en elle, constituent la seconde perfection[83]. La vie est comme le centre d'un cercle, autour duquel gravitent les attributs[84].

[80] *Râḥat*, 186-189.

[81] Aš'arî, *Maqâlât*, 177, 298; cf. Rosenthal, 126-127 (qui a relevé cette «anomalie» chez Kirmânî).

[82] *Râḥat*, 187.

[83] *Râḥat*, 188-189. La vie, synonyme de l'âme, est la première perfection de l'homme (*Râḥat*, 190).

[84] Telle est la signification du schéma donné dans *Râḥat*, 188: l'élimination, par la pensée, des autres attributs n'affecterait en rien l'existence de la vie; par contre, la disparition de la vie ôterait à la totalité des attributs toute possibilité d'exister.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Cette exaltation de la vie comme attribut de base est en contradiction flagrante avec la *falsafa*. Pour Fârâbî, Dieu est vivant parce qu'Il pense sa propre essence: l'auto-intellection de Dieu fait de Lui un être vivant[85]. La vie est la marque d'une existence parfaite qui est en mesure de (se re)produire conformément à sa nature. En ce sens Dieu, l'Etre Parfait, est le Premier Vivant (*al-ḥayy al-awwal*); la vie par excellence Lui est conférée par la perfection ultime de son être[86]. Ibn Sînâ ajoute que la vie suppose la connaissance, la perception (*idrâk*) et l'action: l'Etre Nécessaire peut être dit «vivant», parce qu'Il possède ces trois attributs[87]. La vie n'est donc pas l'attribut de base, mais une qualification qui résulte de la possession d'autres attributs. En revanche, l'attribut premier de l'Etre Nécessaire, celui qui rend tous les autres possibles, est l'existence: il faut d'abord qu'Il soit là (*innun*), qu'Il soit un être (*mawǧûd*) avant de pouvoir recevoir d'autres attributs. Sans l'être, Dieu n'aurait aucune substance, puisque la vie, la puissance, etc. supposent l'être et ne peuvent éclore qu'au sein d'un être constitué. La vie n'est en réalité qu'un attribut relatif, qui désigne l'Etre Nécessaire en relation avec autrui[88]. Ceci contraste nettement avec Kirmânî, qui situe l'être vers la fin de la chaîne, entre l'unité et la vérité!

Il n'est pas facile de donner un sens précis à cet ordre inhabituel des attributs, qui ne possède d'ailleurs qu'une valeur relative puisqu'il s'agit, rappelons-le, d'un ordre purement logique, établi par l'esprit, et non d'une hiérarchie ontologique.

Kirmânî justifie la préséance de la vie en l'Intellect à l'aide de deux versets coraniques (S.3:1 et 2:256)[89], qui attribuent à Dieu la vie par excellence, celle qui se suffit à elle-même, qui n'a besoin d'autrui pour se maintenir[90]: Il est «le Vivant, le Subsistant» (*al-ḥayy al-qayyûm*), expression ultime de sa puissance et de son éternité. Expliquer ces versets comme se référant non à Dieu, mais à l'Intellect, est certes un *ta'wîl* particulièrement audacieux et blasphématoire aux yeux d'un musulman orthodoxe!

Mais ce *ta'wîl* nous révèle pourquoi Kirmânî accorde une place si privilégiée à la vie en l'Intellect. En invoquant ces mêmes versets, la théologie aš'arite considère la vie comme l'attribut essentiel de Dieu, la

[85] Fârâbî, *Ârâ'*, I,10, p. 74-76.
[86] Fârâbî, *Ârâ'*, I,11, p. 80.
[87] Ibn Sînâ, *'Aršîya*, 27, *Šifâ': Ilâhîyât*, 366, *Naǧât*, 250.
[88] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 367-368, *Naǧât*, 251.
[89] *Râḥat*, 189-190.
[90] On peut y ajouter les versets parallèles 20:110, 25:60 et 40:67.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

condition nécessaire à l'existence de tous les autres attributs[91]. Pour Qušayrî, «l'Artisan de l'univers est vivant, car c'est une condition (*šarṭ*) pour être savant, puissant, voulant, que d'être vivant»[92]; sans vie, il n'y a pas d'action[93] et, par conséquent, pas de pouvoir, de science, de parole, etc. en Dieu[94]. Kirmânî a repris cette exégèse aš'arite, tout en l'appliquant à l'Intellect. La préséance qu'il accorde à la vie en l'Intellect s'explique en partie par son souci de le présenter sous les traits d'Allâh: l'Intellect devient ainsi *al-ḥayy al-qayyûm*.

Toutefois, sa position a également un sens philosophique. Pour autant que la *falsafa* considère la vie en Dieu comme le fruit de son auto-intellection, elle se montre en accord avec Aristote. Dans le *Livre Lambda* de la *Métaphysique*, le Stagirite identifie le premier Principe à la vie la plus parfaite[95]: Il est la vie, puisque «l'acte de l'intelligence est vie» (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή) et qu'Il est cet acte même; Il est «un vivant éternel parfait», Il est une «vie parfaite et éternelle» (ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος)[96]. Cette vie résulte du fait qu'Il est un acte pur et une pensée de la pensée. L'influence du *Livre Lambda* sur la conception de Dieu dans la *falsafa*, et chez Fârâbî en particulier, a été considérable. Cependant, Fârâbî ne semble pas avoir réalisé tout le profit qu'il pouvait tirer de ce passage de Λ,7 concernant la vie en Dieu[97]. Il n'a même pas essayé de le concilier avec les données du Coran, alors que le texte s'y prête admirablement[98].

La conception de l'Intellect chez Kirmânî montre certes l'empreinte du *Livre Lambda*[99], ce qui s'explique, en partie, par l'influence de Fârâbî sur notre auteur. Mais, en même temps, il se détourne de cette tradition aristotélicienne. Ainsi, nous constatons que les trois premiers attributs de la décade — «vivant» (*ḥayy*), «puissant» (*qâdir*) et «savant» (*ʿâlim*) —

[91] Gimaret (a) 229-230.

[92] Qušayrî, *al-Fuṣûl fi l-Uṣûl*, éd. R.M. Frank, «Two Short Dogmatic Works of Abû l-Qâsim al-Qushayrî», *MIDEO*, 16, 1983, § 28, p. 62; cf. Gimaret (b) 264.

[93] Comme le fait Kirmânî pour l'Intellect, Aš'arî associe la vie en Dieu avant tout à son activité créatrice; cf. Gimaret (a) 229-233; id. (b) 265.

[94] Gimaret (b) 127-130, 271-272.

[95] Aristote, *Metaph.*, Λ,7, 1072b14-15; cf. Tricot (a) 681 n. 1: «le premier Principe est défini, non pas comme possédant la vie, mais comme étant la vie même, parce qu'il est acte pur».

[96] Aristote, *Metaph.*, Λ,7, 1072b26-30. L'acte de Dieu est la vie éternelle (*De Caelo*, II,3, 286a9).

[97] Voir à ce sujet les remarques pertinentes de Walzer (b) 348.

[98] St. Thomas, par exemple, a donné une longue élaboration de ce texte, l'intégrant sans difficultés dans un contexte chrétien (*Summa Theol.*, I, Q.18).

[99] Voir *infra*, p. 172-173.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sont identiques aux trois attributs principaux du mu'tazilisme. Bien que les auteurs mu'tazilites se soient beaucoup disputés sur la nature de ces attributs, ils semblent tous d'accord pour admettre cette triade[100]. La triade mu'tazilite (*'ilm - qudra - ḥayy*) a été mise en rapport avec la triade néoplatonicienne: «pensée» (νοῦς) - «être» (εἶναι - οὐσία) - «vie» (ζωή)[101]. Pour Plotin, la pensée, l'être et la vie sont les trois attributs essentiels de l'Intellect[102]; il représente «la plénitude d'être, qui est liée à la possession simultanée de ces trois formes de la réalité: l'existence, la vie et l'intelligence»[103]. Une relation complexe existe entre ces attributs. Sur le plan de la structure de l'Intellect, la vie représente le mouvement et occupe ainsi une position intermédiaire entre l'être et la pensée: «c'est le mouvement, c'est l'acte de la vie qui effectue l'identité entre l'être et la pensée, entre l'objet et le sujet»[104]. Mais, sur le plan de la genèse de l'Intellect, la vie possède une certaine priorité. La vie est l'acte du Bien. Ce qui émane directement du Bien est une vie illimitée; en se convertissant vers l'Un, cette vie reçoit une limite, par laquelle elle se constitue en tant qu'Intellect: «la vie qui a reçu une limite, c'est l'Intellect» (ὁρισθεῖσα γὰρ ζωὴ νοῦς)[105]. Il y a donc trois phases consécutives: une vie illimitée, qui est une puissance universelle; puis la conversion vers l'Un qui se fait par la vision et donne à la vie limite, détermination et forme (ὅρος - πέρας - εἶδος); finalement l'Intellect, qui n'est autre que cette vie limitée et déterminée[106]. La vie reçoit ainsi, chez Plotin, une certaine antériorité sur les deux autres termes de la triade: elle est ce qui découle en premier lieu et immédiatement de l'Un (cf. la vie comme première perfection selon Kirmânî), tandis que l'être

[100] Ainsi, p.ex. Aš'arî, *Maqâlât*, 164-165, 486, 495.

[101] H.A. Wolfson, «The Muslim Attributes and the Christian Trinity», *Harvard Theol. Rev.*, 49, 1956, 10; Daiber (a) 183. La difficulté majeure de cette identification réside dans le second terme: εἶναι ne correspond pas à *qudra*! Mais il ne faut pas oublier que la notion de l'être, si élémentaire en philosophie occidentale, a toujours été problématique dans la pensée arabe (cf. *supra*, p. 43). Elle a très bien pu être remplacée par la puissance divine, qui occupe une place importante dans le Coran et a fait l'objet, en Islam, de nombreuses discussions philosophiques et théologiques. D'ailleurs, en substituant la puissance à l'être, la triade néoplatonicienne ne prend pas un sens radicalement différent, la «puissance musulmane» pouvant jouer le rôle de «l'être grec».

[102] P. Hadot, 107-141.

[103] P. Hadot, 120; cf. Plotin, *Enn.*, III,6,6, IV,7,9, V,4,2, VI,9,2. Bien que Plotin attribue parfois la vie à l'Un (p.ex. *Enn.*, V,4,2, VI,8,7; cf. *Ep. Sc. Div.*, 179.10-12 / § 171, p. 337), il situe généralement l'Un au-delà de la vie, de l'être et de la pensée, l'Un figurant comme cause de ces attributs (p.ex. *Enn.*, III,8,10, VI,7,17).

[104] P. Hadot, 131-132.

[105] Plotin, *Enn.*, VI,7,17.25.

[106] Plotin, *Enn.*, VI,7,17, VI,7,21; cf. P. Hadot, 133-135.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

et la pensée sont engendrés par le processus du retour vers l'Un[107]. Sous l'influence d'Aristote, Plotin associe l'Intellect à la vie la plus parfaite, celle qui n'implique aucune fatigue et aucune diminution: l'Intellect, en tant qu'acte pur, est la vie par excellence[108]. De même, Proclus distingue une triade de principes non-participés (τὸ ὄν - ἡ ζωή - ὁ νοῦς), dont la Vie occupe le milieu[109]. Cette triade reflète un ordre logique: la pensée suppose la vie et la vie l'être. Lorsqu'elle est mise en rapport avec la triade fondamentale μονή - πρόοδος - ἐπιστροφή, la vie représente la phase de la procession, du mouvement descendant qui procède à partir du Bien[110].

Nous pensons pouvoir retrouver chez Kirmânî les traces de ces spéculations néoplatoniciennes sur la vie en l'Intellect. En premier lieu, il y a cette phrase problématique, dont la signification ne nous semble pas évidente[111]: إذ كونه حيًا في قيامه فاعلاً لفعل هو النهاية ووجهه الى الصدور عن الذات. On pourrait traduire: «qu'il (= l'Intellect) soit vivant apparaît dans le fait qu'il est établi comme agent par un acte qui est la limite et qui est tourné vers l'émanation à partir de l'essence». Comment faut-il comprendre *annihâya* en ce contexte? Nous verrons que Kirmânî attribue à l'Intellect la qualification de «première limite»[112]. Mais nous ne croyons pas que cette signification particulière convient ici. Nous serions plutôt tentés d'y voir une réminiscence à Plotin, qui qualifie l'Intellect comme «une vie ayant reçu une limite». La vie est l'acte du Bien; l'Intellect est cet acte même quand il a reçu une limite[113]. Kirmânî ne dit rien d'autre: l'Intellect est vivant, pour autant qu'il agit par un acte qui est limité, qui porte en soi sa limite. La deuxième partie de la phrase établit un lien entre l'acte-limite qu'est la vie, et l'émanation (*ṣudûr*). Ceci est également conforme à la doctrine néoplatonicienne: la vie correspond à la procession, au moment d'émanation et d'éloignement à partir du principe (*ṣudûr ʿan aḍ-ḍât*).

Kirmânî qualifie la vie de «substance réceptrice» (*ǧawhar qâbil*); «elle est comme l'essence qui procède du Très-Haut» et représente la

[107] P. Hadot, 139.

[108] Ce thème a été particulièrement développé dans les *Plotiniana Arabica*, p.ex. *Theol. Arist.*, VIII,94.1-6 / § 16-17, p. 467 (cf. *Enn.*, VI,7,12.19-23); VIII,95.11-14 / § 26, p. 469 (cf. *Enn.*, VI,7,13.13-15); VIII,99.5-8 / § 51, p. 473; X,156.4-6 / § 149, p. 387 (cf. *Enn.*, V,8,4.34-35); *Dicta Sap. Gr.*, I,188.15-16 / § 37, p. 476.

[109] Proclus, *El. Theol.*, § 101, p. 90, *Th. Pl.*, III,9, p. 35.

[110] Proclus, *El. Theol.*, § 102, p. 92, *Th. Pl.*, V,38, p. 139; cf. Dodds, 252-253; Beierwaltes, 93-98.

[111] *Râḥat*, 187.12-13.

[112] Voir *infra*, p. 190-193.

[113] Plotin, *Enn.*, VI,7,21.4-6.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

première perfection qui porte les autres attributs en tant que seconde perfection[114]. D'une manière analogue Plotin fait immédiatement procéder la vie illimitée, en tant que potentialité pure, du Bien; puis, elle reçoit, en se retournant vers l'Un, les limites, qualifications et formes (ses «attributs») qui la constituent comme Intellect[115].

Finalement, on pourrait établir un rapport entre le schéma donné par Kirmânî, qui situe la vie au centre d'un cercle, et Proclus, pour qui la triade Etre - Vie - Pensée forme «un unique cercle intelligible (κύκλον ἕνα νοητόν), dont l'Etre représente la limite supérieure, la Vie le centre et la Pensée la limite inférieure[116].

Nous pouvons conclure de ce qui précède que les élaborations de Kirmânî sur la vie en l'Intellect, tout en étant impreignées d'éléments aristotéliciens, témoignent du souci d'identifier l'Intellect avec le *ḥayy al-qayyûm* du Coran, et qu'elles manifestent également l'influence des spéculations néoplatoniciennes concernant la triade Etre - Vie - Pensée.

5. La quiétude de l'Intellect (*râḥat al-ʿaql*)

L'Intellect, le premier être instauré, occupe un rang qui lui confère une perfection absolue. Son essence, qui réunit en soi les deux perfections et conserve une unité parfaite malgré la multitude des attributs qui lui sont donnés «par annexion», représente l'intégralité de l'être: l'Etre dans le sens le plus complet et le plus riche.

Cette perfection de l'Intellect fait suite à la transcendance de l'Ultime, qui est situé au-delà de la perfection. En partant du principe néoplatonicien selon lequel la cause possède toujours un degré de perfection supérieur à l'effet[117], Kirmânî démontre l'impossibilité de l'imperfection (*nuqṣân*) de l'Intellect: s'il serait imparfait, il serait précédé par un autre être, parfait cette fois-ci. Mais l'Intellect, en tant que premier être, n'est précédé par aucun autre. En plus, l'imperfection de l'Intellect, en tant qu'effet, impliquerait la perfection de l'Ultime, en tant que cause, ce qui

[114] *Râḥat*, 188-189.

[115] La manière dont Plotin conçoit la constitution de l'Intellect (elle s'effectue par la saisie de l'Un et le retour vers Lui), est évidemment incompatible avec la doctrine ismaélienne du *tawḥîd*. Nous verrons comment les ismaéliens ont tenté de réconcilier cette théorie plotinienne avec les principes de leur système (voir *infra*, p. 182).

[116] Proclus, *Th.Pl.*, III,9, p. 35.

[117] Proclus, *El. Theol.*, § 7, p. 8, § 36, p. 38-40; cf. *Theol. Arist.*, X,134.16-135.10 / § 4-7, p. 291; *Ep. Sc. Div.*, 177.1-3 / § 143, p. 327. Pour l'origine de ce principe, voir A.C. Lloyd, «The Principle that the Cause is Greater than its Effect», *Phronesis*, 21, 1976, 146-156.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

est manifestement contraire à sa transcendance (l'Ultime n'étant ni parfait ni cause). Ne pouvant être imparfait, l'Intellect doit nécessairement être parfait[118]. Il en résulte une hiérarchisation typiquement néoplatonicienne: alors que l'Un est érigé au-dessus de la perfection, l'Intellect représente le degré de la perfection et la Nature celui de l'imperfection[119].

La qualité de la perfection (*kamâl*) implique l'absence de tout changement en l'Intellect: «sa perfection réside dans le fait qu'il demeure en un seul état, sans en changer»[120]. La perfection est synonyme de permanence (*baqâ'*) et de stabilité, alors que le changement, le mouvement ou la transformation sont considérés comme des signes d'imperfection.

Pour illustrer cela, Kirmânî s'engage en une longue digression concernant la notion d'*istiḥâla*[121]. Dans une sorte d'*excursus* il explique à ses étudiants la distinction entre, d'une part, l'altération (*istiḥâla*; ἀλλοίωσις) et, d'autre part, la génération et la corruption (*al-kawn wa l-fasâd*; γένεσις καὶ φθορά), ainsi que leur incompatibilité avec l'essence de l'Intellect. Cet exposé apporte un indice en faveur de notre hypothèse que le *Râḥat* est basé sur des notes de cours; en plus, il révèle chez Kirmânî une bonne connaissance de la philosophie d'Aristote. Mais, pour la théorie de l'Intellect il apporte peu d'éléments nouveaux. Nous n'en donnerons qu'un bref résumé.

Le terme *istiḥâla* indique un changement dans les accidents, alors que le substrat demeure inchangé: une multitude d'accidents, de nature et de qualité différentes, est successivement reçue en une «matière commune» (*mâdda muštarika*). Mais cette matière réceptrice est également sujette à des changements, même substantiels: de nouveaux substrats peuvent surgir (on parle alors de génération), tandis que les substrats existants peuvent disparaître (= la corruption)[122]. Dans les deux cas (changement accidentel et substantiel), le changement témoigne d'un

[118] *Râḥat*, 181.

[119] Ainsi, p.ex., *Liber de Causis*, § 21, p. 99; *Theol. Arist.*, X,134.16-135.10 / § 4-7, p. 291. L'Intellect est complet et parfait, dépourvu de toute imperfection (cf. *Theol. Arist.*, V,73.7-9 / § 49, p. 439). En d'autres passages, par contre, les *Plotiniana Arabica* attribuent la perfection par excellence à Dieu, tandis qu'ils expliquent la perfection de l'Intellect par sa position proche du Créateur (p.ex. *Theol. Arist.*, VIII,108.5-15 / § 98-101, p. 263), maintenant ainsi une ambiguïté qui existait déjà chez Plotin.

[120] *Râḥat*, 187.5-6; cf. *ibid.* 181-182.

[121] *Râḥat*, 181.

[122] Tout ceci est parfaitement conforme à la physique aristotélicienne; cf. Aristote, *De Gen. et Corr.*, I,4, 319b5 - 320a5; *Phys.*, V,1, 225a1-20. Le terme *istiḥâla* traduit donc la notion d'ἀλλοίωσις (cf. Afnan, 83).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

manque de permanence et d'un certain besoin, qui trahit une imperfection. La translation d'un état à l'autre (*intiqâl min ḥâl ilâ ḥâl*) est soit un mouvement de la puissance à l'acte, soit un retour de l'acte à la puissance. Les êtres sujets aux changements portent en eux une tension continue entre changement et permanence: les changements accidentels possèdent un élément de stabilité (le substrat récepteur), qui est lui-même soumis au changement (la génération et la corruption). Pour cette raison, le changement sous toutes ses formes doit être banni de l'essence de l'Intellect. Le parfait est dénué de besoin et de potentialité; il ne peut rien acquérir et rien perdre. Il demeure en l'état dans lequel il a été instauré, sans subir quelque changement que ce soit[123].

Cette immobilité, indice d'une perfection extrême, introduit un repos (*râḥa*) complet en l'Intellect. Il demeure en soi et par soi, dans un état d'autarcie complète, indifférent et insensible aux êtres en-dessous de lui. La quiétude sereine qui enveloppe le monde de l'Intellect est un thème bien connu de la philosophie néoplatonicienne, particulièrement développé dans les *Plotiniana Arabica*[124]. La perfection et le repos qu'elle engendre, impliquent la complétude (*tamâmîya*) de l'Intellect. Avec son instauration, c'est l'Etre entier, l'Etre en sa totalité intégrale, qui a été instauré, puisqu'il représente la réalité entière, la plénitude absolue de l'univers. Ainsi, il est nécessairement complet (*tâmm*): il ne manque rien, mais possède tout; il n'y a pas d'être en dehors de lui[125]. Il est donc seul, unique en son genre, sans partenaire[126], son unicité étant la marque de sa complétude[127].

Le premier être instauré demeure au sommet de la création, parfait et complet, en un état de quiétude sereine qui n'est jamais troublée.

B. *L'auto-intellection de l'Intellect*

L'état de quiétude dans lequel repose l'Intellect n'exclut pas pour autant la présence d'activité en lui. Au contraire, il est l'agent d'une activité

[123] *Râḥat*, 183.

[124] *Theol. Arist.*, VIII,110.15-111.3 / § 115-117, p. 269; 111.9-14 / § 120-121, p. 269; 112.4-7 / § 125, p. 271; X,139.15-140.11 / § 37-40, p. 441; *Ep. Sc. Div.*, 172.20-23 / § 76-77, p. 309-311; *Dicta Sap. Gr.*, I,184.4-13 / § 1-6, p. 275; *Liber de Causis*, § 10, p. 81-82.

[125] Au-dessus de l'Intellect il n'y a que l'Ultime, qui n'appartient pas à l'être; en dessous de lui apparaît la multitude des êtres, mais ceux-ci, procédant par émanation, ne sont qu'un reflet partiel et imparfait de l'Etre intégral qu'est l'Intellect.

[126] *Râḥat*, 183.

[127] Bien que dans le vocabulaire technique *at-tâmm* soit généralement employé comme synonyme d'*al-kamâl* (cf. Afnan, 40, 259-260), Kirmânî introduit une nette distinction entre

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

multiple, bien que cela n'entraîne aucun changement ou mouvement en son essence. Kirmânî compare l'activité de l'Intellect à celle du feu qui, tout en restant inchangé en son essence, déploie un nombre d'activités variées: il émet de la lumière, donne de la chaleur, confère du mouvement aux atomes et provoque des incendies[128].

La perfection de l'Intellect exige que son activité soit elle-même parfaite, c.-à-d. qu'elle se prenne soi-même pour objet[129]. Cette activité, dont le sujet et l'objet ne font qu'un, est immédiatement liée à l'autoconstitution de l'Intellect. Celui-ci est en son essence agent (*fâʿil*), acte (*fiʿl*) et agi (*mafʿûl*), tout comme il est causant (*ʿâll*), cause (*ʿilla*) et causé (*maʿlûl*); la simultanéité et l'identité de ces trois phases en son essence font de lui un acte pur, agent d'un acte parfait dont il est, en tant qu'être parfait, lui-même l'effet.

1. L'Intellect est intelligence (*ʿaql*), intelligeant (*ʿâqil*) et intelligé (*maʿqûl*)

L'activité de l'Intellect en tant qu'intelligence est l'intellection. Vu sa perfection et la nature particulière de son activité, son intellection prendra toujours la forme d'une auto-intellection. En tant qu'acte pur, l'Intellect intellige d'une manière continue sa propre essence; l'être le plus parfait ne peut avoir pour objet d'intellection que l'être le plus parfait, c.-à-d. soi-même. Les êtres inférieurs sont poussés vers l'intellection par le besoin d'acquérir une connaissance et d'atteindre ainsi une perfection qui leur permettra de développer leur essence. L'être parfait, par contre, n'a aucun besoin; il possède déjà toutes les perfections et ne pourra en acquérir de nouvelles par son acte d'intellection[130]. Kirmânî en tire la conclusion suivante: «puisque le rang de la perfection lui advient en son intégralité, il n'a nul besoin d'intelliger une chose en dehors de lui, afin d'acquérir quelque perfection. Il intellige donc exclusivement sa propre

les deux termes: «le parfait» (*al-kâmil*) se réfère à ce qui est libre de changement, «le complet» (*at-tâmm*) à ce qui est unique en son genre. L'explication que Kirmânî donne de l'attribut *tâmm* (*fa lâ yûǧad ḫâriǧan ʿanhu mâ yakûn miṯlan lahu fi n-nawʿîya*) (*Râḥat*, 184.9; cf. *ibid.* 187.1) se retrouve presque littéralement chez Fârâbî: *at-tâmm huwa mâ lâ yumkin an yûǧad ḫâriǧan ʿanhu wuǧûd min nawʿ wuǧûdihi* (*Ârâʾ*, I,2, p. 60.15-16; cf. Ibn Sînâ, *Šifâʾ: Ilâhîyât*, 188, 355).

[128] *Râḥat*, 182.

[129] Si l'activité de l'Intellect n'était pas dirigée vers sa propre essence, mais vers un sujet extérieur, il en deviendrait dépendant pour parfaire son activité, ce qui serait contraire à sa perfection. Ainsi, l'Intellect n'a nul besoin d'une matière ou d'un substrat capable de recevoir ses actes, puisqu'il se suffit soi-même (*Râḥat*, 203; cf. *Dicta Sap. Gr.*, II, § 69, p. 91).

[130] *Râḥat*, 184.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

essence»[131]; «le premier instauré est par conséquent intelligence (*ʿaql*), intelligeant (*ʿâqil*) et intelligé (*maʿqûl*). Il est intelligence pour autant qu'il représente la pureté de l'Intellect (*maḥḍ al-ʿaql*), qui procède du Très-Haut; il est intelligeant pour autant qu'il agisse sur sa propre essence et qu'il la saisisse (cette essence étant précisément constituée par le fait qu'il l'intellige), sans qu'il ait besoin en l'intellection de son essence (ce qui est son action) d'une chose différente de lui (...); il est intelligé pour autant que son essence soit intelligée par lui, sans qu'il ait besoin, en le fait d'être intelligé, d'un autre pour l'intelliger: au contraire, son essence est intelligée par son essence. L'intelligeant en lui est l'intelligé et l'intelligé est l'intelligeant: ils forment une seule essence»[132].

Nous avons déjà souligné que la description de l'Intellect chez Kirmânî suit assez fidèlement les élaborations de Fârâbî sur Dieu. Cela vaut particulièrement pour l'auto-intellection de l'Intellect. En des termes très analogues à ceux que nous venons de lire chez Kirmânî, Fârâbî caractérise Dieu comme un intellect parfait, dénué de matière et de potentialité, pensée pure dont l'objet est identique au sujet. Dieu est un intellect en acte (*ʿaql bi l-fiʿl*), le «premier intellect», intelligible en son essence et intelligé par sa propre essence; Il est en même temps *ʿaql*, *ʿâqil* et *maʿqûl*, ces trois moments ne formant en Lui qu'une seule essence indivisible[133]. La ressemblance est telle que nous pouvons en déduire que Kirmânî s'est vraisemblablement inspiré de ce texte de Fârâbî pour formuler sa conception de l'auto-intellection de l'Intellect.

Il est généralement admis que la notion de Dieu dans la pensée de Fârâbî porte une forte empreinte aristotélicienne et trahit, en particulier, l'influence du *Livre Lambda* de la *Métaphysique*[134]. L'auto-intellection du Premier Principe y est développée dans les pages célèbres des chapitres 7 et 9[135]. L'acte pur est une pensée qui a pour objet sa propre pensée: l'intelligence et l'intelligible sont identiques en elle[136]; «l'Intelligence suprême se

[131] *Râḥat*, 185.1-2.

[132] *Râḥat*, 202.8-16.

[133] Fârâbî, *Ârâ'*, I,6, p. 70-72; cf. I,11, p. 80.5: Dieu est «le premier Intellect» (*al-ʿaql al-awwal*). Ibn Sînâ a repris cette conception de Dieu (cf. *Šifâ': Ilâhîyât*, 356-358, *Naǧât*, 243-245, *Šarḥ*, 29-33), en se gardant toutefois de Lui appliquer des qualifications équivoques (comme «le premier Intellect»), qui risqueraient de l'assimiler avec les Intelligences séparées.

[134] Voir, p.ex., Walzer (b) 334.

[135] Tricot (a) 672-674, insiste sur l'importance capitale de ces textes pour l'histoire de la pensée occidentale. De même, leur influence sur la philosophie musulmane peut difficilement être surestimée.

[136] Aristote, *Metaph.*, Λ,7, 1072b18-23.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et sa pensée est pensée de pensée» (καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις)[137].

Plotin a repris ce thème de l'auto-intellection de l'Intellect, mais refuse de l'appliquer au Premier Principe[138]. Contre Aristote, il invoque l'impossibilité pour l'Un d'être un intellect, puisque toute intellection, même celle qui a sa propre essence pour objet, implique une multiplicité[139]. L'Intellect d'Aristote est situé par Plotin au niveau de la deuxième hypostase: ici il y a identité entre νοῦς, νόησις et νοητόν[140]. Les *Plotiniana Arabica* suivent fidèlement Plotin en caractérisant l'Intellect comme une seule essence qui est en même temps *ʿaql*, *ʿâqil* et *maʿqûl* (νοῦς - νοοῦν - νοούμενον)[141], mais, tout comme leur modèle antique d'ailleurs, ils ne sont pas très rigoureux dans l'exclusion de toute forme d'intellection en Dieu[142].

En ramenant l'Intellect divin d'Aristote, tel qu'il était développé chez Fârâbî, au niveau du premier être instauré, Kirmânî se montre fidèle à la tradition néoplatonicienne. Une fois de plus, nous avons la preuve qu'il était beaucoup plus proche du néoplatonisme que la *falsafa* et même les *Plotiniana Arabica*.

2. L'Intellect ne peut atteindre son Principe

Cependant, Kirmânî se distancie de la tradition néoplatonicienne en proclamant, pour l'Intellect, l'incapacité (*ʿağz*) d'atteindre son Principe de quelque manière que ce soit. L'Intellect ne peut retourner vers son

[137] Aristote, *Metaph.*, Λ,9, 1074b33-35 (trad. Tricot); cf. 1074b15-1075a5. Pour l'influence de cette conception sur la pensée ultérieure et en particulier chez St. Thomas, voir Tricot (a) 701-704.

[138] Déjà avant Plotin, Albinus avait intégré l'Intellect d'Aristote dans la philosophie platonicienne (*Didasc.*, X, p. 22-23; cf. Merlan (a) 62-63).

[139] Plotin, *Enn.*, V,1,9, VI,7,40-41; cf. Armstrong (a) 40-41.

[140] Plotin, *Enn.*, V,9,3, V,9,5, VI,7,41. De même chez Proclus, *El. Theol.*, § 167, p. 144-146, § 169, p. 146-148; cf. *Liber de Causis*, § 12, p. 83-84.

[141] *Theol. Arist.*, VIII,111.18-112.3 / § 124, p. 271; 112.9-10 / § 127, p. 271; *Ep. Sc. Div.*, 171.15-23 / § 59-63, p. 309: l'identité entre *ʿaql* et *maʿqûl* va de pair avec l'identité entre *fâʿil* et *mafʿûl*; 172.1-7 / § 64-67, p. 309; 173.11-12 / § 85, p. 311; 173.17-20 / § 89-91, p. 311; 179.3-4 / § 167, p. 333.

[142] En certains passages l'Intellect devient «le second intelligible», alors que le premier intelligible, qui est en même temps la première intelligence et le premier intelligeant, est identifié à Dieu (p.ex. *Ep. Sc. Div.*, 179.1-13 / § 166-172, p. 333-337). Cette même ambiguïté apparaît déjà chez Plotin: en attribuant dans un certain nombre de textes (p.ex. *Enn.*, V,4,2) une pensée à l'Un, il contredit sa propre doctrine selon laquelle la pensée ne se manifeste qu'au niveau de l'Intellect; cf. Bussanich, 26-27.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

origine, ni par intellection, ni par vision, ni par extase mystique: l'abîme qui le sépare de l'Ultime demeure infranchissable.

Nous connaissons déjà les raisons de cette incapacité. Le mode d'instauration de l'Intellect (l'*ibdâ'*) crée une discontinuité qui exclut pour lui-même, ainsi que pour les autres Intelligences, toute possibilité de retour vers le Principe transcendant[143]. En plus, le Principe même est «par nature» inintelligible, ineffable et inaccessible[144]. Mais l'incapacité de l'Intellect s'explique également par sa propre nature d'intelligence auto-intelligeante. Puisqu'il s'intellige soi-même, le sujet et l'objet de son intellection sont identiques. Par conséquent, il ne peut intelliger que sa propre essence, qui n'est autre que son acte d'intellection. Le Principe qui a instauré l'Intellect se situe nécessairement en dehors de son essence, n'ayant aucune correspondance et aucune relation avec elle. Pour saisir ce Principe, l'Intellect devrait sortir de sa propre essence, quitter sa qualité d'intelligence auto-intelligeante, ce qui est absolument impossible. L'essence de l'Intellect et la manière dont se déroule son activité d'intellection empêchent qu'il puisse sortir de son essence afin d'atteindre ce qui est situé en-dehors d'elle: «en se séparant de son essence, il quitterait sa qualité d'intelligence; en quittant sa qualité d'intelligence, il deviendrait ignorant»[145]. Puisque l'Intellect ne peut intelliger que sa propre essence, le Principe demeure hors de sa portée[146]. En tant qu'entité autoconstituante, il exerce une activité qui est entièrement dirigée vers soi-même; il demeure en soi, sans sortir de son essence[147]. Il est la limite de son propre pouvoir d'intellection, ainsi que de celui de toutes les autres intelligences, qui ne peuvent remonter au-delà de l'Intellect[148].

Cette incapacité ne représente en aucun cas une imperfection en l'Intellect. L'ignorance est certes une imperfection pour l'intelligence, mais l'ignorance de l'Intellect face à son Principe est d'une toute autre nature: elle est due à la transcendance du Principe, non à un défaut en l'Intellect. Celui-ci a été créé pour intelliger sa propre essence et non pour saisir son Créateur. D'une manière toute analogue, nos yeux ne sont pas capables de regarder directement le soleil: l'aveuglement qui en résulte n'est pas une marque d'imperfection pour nos facultés visuelles; elle est inhérente

[143] *Râḥat*, 173; voir *supra*, p. 108-109.
[144] Voir *supra*, p. 61-75.
[145] *Râḥat*, 174.18-19; cf. *ibid.* 194.
[146] *Râḥat*, 193.
[147] *Râḥat*, 194.
[148] *Râḥat*, 175.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

à la nature de l'œil, qui n'a pas été conçu pour regarder le soleil en face[149].

En invoquant l'incapacité, pour l'Intellect, d'atteindre son Principe, Kirmânî coupe court avec la manière complexe et ambiguë dont Plotin et les *Plotiniana Arabica* présentent la relation entre l'Intellect et l'Un. Nous avons même l'impression que Kirmânî entre ici directement en polémique avec les néoplatoniciens. Pour Plotin, l'Intellect est en mesure de saisir l'Un: il le «voit» et le «pense»[150]; l'Un devient ainsi une entité intelligible (νοητόν), l'objet de l'intellection de l'Intellect[151]. Cependant Plotin exclut en d'autres passages la possibilité pour l'Intellect d'atteindre l'Un: il n'est pas en mesure de saisir ce qui le précède[152]. Cette contradiction flagrante pourrait s'expliquer par la possibilité d'aborder l'Intellect sous différents angles et de distinguer ainsi, d'une manière purement théorique, trois phases en sa vie. En une première phase, il est tourné vers soi-même; il est l'objet de sa propre intellection et demeure en soi. Puis, il retourne vers son Principe, qui devient son objet d'intellection: il saisit l'Un et reçoit, par cette saisie, une limite qui le constitue en tant qu'Intellect[153]. Finalement, il achève son retour vers l'Un en quittant sa qualité d'intelligence et en réalisant une union mystique, supra-intellectuelle, avec Lui[154]. La perception de l'Un par l'Intellect représente, dans la pensée de Plotin, non seulement une condition indispensable à la perfection de l'Intellect[155], mais également une phase capitale dans sa vie. Le souci de transcendance rendra cette doctrine inadmissible pour les ismaéliens: l'Intellect demeure en soi, séparé de son Principe; il ne peut être constitué en se retournant vers Lui.

[149] *Râḥat*, 195.

[150] Plotin, *Enn.*, V,1,6, V,3,10-11, V,5,6, V,6,5, VI,7,16, VI,7,40, VI,9,2. De même, dans les *Plotiniana Arabica*: *Theol. Arist.*, IX,130.3-6 / § 69, p. 287; X,135.11-136.1 / § 8-10, p. 291-293; *Ep. Sc. Div.*, 174.6-8 / § 98, p. 321; 181.15-182.1 / § 206-208, p. 355.

[151] Plotin, *Enn.*, V,6,2: l'Intellect a besoin d'un objet intelligible (νοητόν) qui n'est autre que l'Un; cf. *Enn.*, V,4,2; *Ep. Sc. Div.*, 179.1-3 / § 166, p. 333: le Premier, en tant que producteur de l'Intellect, est le premier intelligible.

[152] Plotin, *Enn.*, V,4,2.

[153] Plotin, *Enn.*, V,6,4; cf. *Theol. Arist.*, X,135.11-136.1 / § 8-10, p. 292-293: en saisissant l'Un, l'Intellect reçoit la lumière et la gloire, la forme et la puissance qui le constituent en tant qu'Intellect; *Dicta Sap.Gr.*, I,188.2-4 / § 32, p. 475: en pensant l'Un, l'Intellect reçoit une forme et une limite.

[154] Bussanich, 3, 33; A.H. Armstrong, «Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of Νοῦς», dans *Le Néoplatonisme (Colloque de Royaumont)*, Paris, 1971, 67-74, met l'accent sur l'inconséquence de Plotin; P. Hadot, 133-135.

[155] En intelligeant Dieu, l'Intellect s'intellige soi-même; l'incapacité de connaître Dieu impliquerait, pour l'Intellect, une imperfection en son essence (*Ep. Sc. Div.*, 172.9-19 / § 69-75, p. 309; cf. Plotin, *Enn.*, V,3,7.1-12). Kirmânî réagit explicitement contre cette assertion: pour lui, l'incapacité de l'Intellect n'engendre aucune imperfection.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Proclus se montre certes plus réticent que Plotin à admettre, de la part de l'Intellect, une intellection de l'Un, mais il maintient un lien étroit entre le Principe et les degrés inférieurs de la hiérarchie. Bien que l'Un ne soit pas objet de la pensée discursive (λόγος) ni de la connaissance (γνῶσις), il n'en demeure pas moins accessible par d'autres voies; l'intellect peut remonter par la dialectique ou par la prière, jusqu'à quitter sa qualité d'intellect et s'unir mystiquement à l'Un, tout en chantant un hymne en son honneur[156]. Même ce genre de remontée non-intellectuelle est exclu par Kirmânî.

3. La tristesse de l'Intellect

Incapable d'atteindre son Principe, l'intellection de l'Intellect se limite à sa propre essence; il est tourné vers soi-même et ne peut transgresser les limites imposées par sa qualité d'Intellect auto-intelligeant. En se connaissant soi-même, il se connaît en tant qu'être instauré; il sait qu'il n'est pas l'Ultime, mais qu'il tient son existence d'ailleurs[157]. Il déduit de l'intellection de sa propre essence la nécessité d'un créateur (*mubdi'*), mais n'est pas en mesure d'en obtenir la moindre connaissance positive[158].

Pourtant, l'Intellect est véritablement fasciné par ce Principe inaccessible et mystérieux au-dessus de lui; il essaie d'en savoir davantage, de transgresser ses propres limites, afin d'en apercevoir une lueur. Mais toutes ces tentatives sont vouées à l'échec; il n'en résulte qu'une stupeur (*ḥayra*) devant le mystère impénétrable: «l'Intellect, lorsqu'il est mû par le désir envers ce qui précède son essence, obtient pour seul résultat d'être plongé en un état de stupeur, puisque, afin d'arriver à ce but, il lui faut se séparer de son essence. En se séparant de son essence, il quitte sa qualité d'intelligence et, en quittant sa qualité d'intelligence, il devient ignorant»[159]. Après chaque tentative manquée, l'Intellect est plongé

[156] Proclus, *Th.Pl.*, II,8, p. 55-57, II,11, p. 64-65; toute la dernière partie du magistral ouvrage de Beierwaltes (p. 240-382) est consacrée à cette remontée vers l'Un. En se basant sur *El. Theol.*, § 173, p. 150-152 (chaque intelligence s'associe à ce qui la précède par participation et à ce qui la suit en tant que cause), le *Liber de Causis* semble admettre que l'Intellect intellige son Principe: chaque intelligence connaît ce qui la précède (§ 7, p. 74); tous les êtres participent à la Première Cause en fonction de leur propre essence (§ 23, p. 103). Remarquons encore que dans la *falsafa*, Dieu possède la qualité d'intellect: Il sera donc parfaitement intelligible pour les Intelligences inférieures (cf. Fârâbî, *Ârâ'*, III,1, p. 100).

[157] *Riyâḍ*, 220.

[158] Voir *supra*, p. 173-175.

[159] *Râḥat*, 174.17-19.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dans le désarroi (*taḥayyur*). Il comprend alors que son désir ardent (*ištiyâq*) de s'unir à Lui ne pourra jamais être assouvi[160]. L'impossibilité de sa quête lui ôte tout espoir et crée en lui un état de mélancholie et de profonde tristesse. Kirmânî compare cette quête de l'Intellect aux tentatives d'un enfant qui veut retenir de l'eau dans le creux de sa main ou prendre par la main les rayons du soleil: son effort est nécessairement voué à l'échec; il ne pourra jamais être fructueux. Tout comme l'enfant se met à pleurer, l'Intellect s'en retourne «plein de tristesse (*ḥâsiran*), se réalisant que cela se situe en dehors de ses possibilités»[161].

La relation entre l'Intellect et l'Ultime est donc caractérisée par un désir ardent (*ištiyâq*) qui suscite en l'Intellect un état de stupeur (*ḥayra*) et de désarroi (*taḥayyur*), ainsi qu'une tristesse profonde (*ḥasra*).

Cette tristesse expliquerait, selon Kirmânî, pourquoi le nom Allâh se réfère par excellence à l'Intellect. La masse ignorante se croit autorisée d'attribuer à Dieu toutes sortes de noms qui peuvent également désigner des créatures: ainsi, ils le disent puissant, savant, vivant, etc... Mais, d'entre tous ces noms, ils en réservent un à Dieu de la manière la plus stricte: il s'agit d'Allâh, «le nom le plus éminent» (*al-ism al-aʿẓam*), véritable nom propre du Dieu musulman[162]. Pour Kirmânî, attribuer un nom à Dieu est contraire à sa transcendance; Lui réserver un nom propre est une marque d'anthropomorphisme. Dieu ne peut être porteur d'aucun nom[163]. En plus, l'existence d'un lien naturel entre le nom et le dénommé, exige que le nom Allâh se réfère exclusivement à l'Intellect. Sur le plan de la signification, Allâh exprime le désir de l'Intellect, ainsi que la stupeur et la tristesse qui en résultent[164].

Une étymologie remarquable, bien que hasardeuse, du nom Allâh est invoquée pour appuyer cette thèse. Elle se trouve dans un texte qui semble, de prime abord, inintelligible[165]: وكان هذا الاسم مؤديًا من معناه الإلهانيّة التي هي الشوق والوله الذي هو الحيرة على ما يقال اله فلان ياله الهانية إذا اشتاق وله فلا ياله إذا تحير.

[160] *Râḥat*, 194.

[161] *Râḥat*, 193-194.

[162] *Râḥat*, 163, 195; cf. Ğurğânî, *Taʿrîfât*, 40-41, 51: *Allâh*, en tant qu'*al-ism al-aʿẓam*, réunit en soi tous les autres noms et attributs et se réfère à l'essence même de Dieu. *Allâh* est souvent considéré comme le premier des 99 *asmâ' al-ḥusnâ* (cf. Gimaret (a) 85-94).

[163] Voir *supra*, p. 66-75.

[164] *Râḥat*, 195.

[165] *Râḥat*, 195.19-21; texte identique dans l'édition de Kâmil Ḥusayn, 87.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Tel qu'il figure dans les éditions, il ne nous semble pas possible d'y donner quelque sens cohérent. Heureusement, nous possédons deux passages d'auteurs postérieurs, qui dépendent certainement de Kirmânî. Ils nous seront d'une aide précieuse pour reconstituer son argumentation, qui ne nous est parvenue que sous une forme corrompue.

Le premier témoignage est tiré de la *Risâlat al-Mabda' wa l-Ma'âd* d'al-Ḥusayn b. ʿAlî b. Muḥammad b. al-Walîd (ob. 1268)[166]. Nous le citons *in extenso*, suivi de la traduction de Corbin: واستحقّ بذلك أن يقع عليه اسم الإلهيّة لوجهين أحدهما انّه وَلَه وتحيّر في إدراك مبدعه وعجز عن ذلك والوجه الثاني أنّ جميع عالم الإبداع ولهوا فيه وتحيّروا في جلالته وعظمته التي خصّ بها لما كان من فعله ويسمّى أيضاً بالالهيّة لألهانيته واشتياقه الى إدراك جلالة مبدعه والعجز عن ذلك يردّه فبجميع ما ذكرناه وقع عليه اسم الالهيّة.

«Par là précisément, elle mérita que ce fut à elle qu'échût en fait le Nom de la divinité, et cela de deux manières. Tout d'abord, en ce sens qu'elle est éblouie de tristesse (*walaha*), reste frappée de détresse (*taḥayyara*) devant la connaissance de son Principe, parce qu'elle est impuissante à y atteindre. En second lieu, en ce sens que tout le Plérôme suprême est ébloui de la même tristesse devant elle, reste frappé de détresse devant la gloire et la majesté dont l'action primordiale accomplie par elle lui confère le privilège. En outre, elle reçoit le nom de divinité (*ilâhîya*) parce qu'elle soupire de tristesse, reste dans la nostalgie (*ištiyâq*) de connaître son Principe, alors que son impuissance à y atteindre l'en empêche. C'est pour toutes les raisons que nous venons de rappeler, que lui échoit le nom de la divinité».

Le second texte provient d'un recueil anonyme récent (probablement 19e siècle), d'origine yéménite[167], qui transmet sur l'autorité de Sayyidunâ Ḥamîd ad-Dîn (c.-à-d. Kirmânî) l'étymologie suivante: اسم الإلهيّـــة لا يقع الا على المبدع الاول وان ذلك اشتقّ له من الوله الذي هو التحيّر في إدراك مبدعه ومن الهانيّة التي هي الإشتياق الى الإدراك والعجز يمنعه عن ذلك لجلالة مبدعه تعالى ان يدرك.

Nous traduisons: «le nom *al-ilâhîya* ne revient qu'au premier instauré. Ce nom est dérivé d'*al-walah*, c.-à-d. le désarroi qui réside dans la perception de son Créateur, et de الهانيّة, c.-à-d. le désir ardent de le saisir, alors que l'incapacité lui empêche cela, à cause de la majesté de son Créateur, qui est trop élevé pour être saisi».

[166] Ibn al-Walîd, *al-Mabda' wa l-Ma'âd*, § 7, p. 103.11-16 (éd.), 150-151 (trad.).
[167] *Arbaʿ ʿAšara Masʾala*, éd. R. Strothmann, *Gnosis-Texte*, 80.12-15.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ces textes nous aident considérablement à comprendre notre passage problématique du *Râḥat*. Le nom d'Allâh et la qualité de la divinité (*al-ilâhîya*) reviennent à l'Intellect, puisqu'ils se réfèrent au désarroi et à la tristesse qu'il éprouve face à son incapacité d'atteindre le Principe. Pour prouver cela, Kirmânî propose une double étymologie. En premier lieu, il fait dériver Allâh / *al-ilâhîya* du verbe *walaha*, «être ébloui de tristesse», «être saisi de frayeur à la vue de quelque chose». La dérivation repose sur la parenté entre les racines *wlh* et *'lh*. Cette dernière, à laquelle appartiennent Allâh et *ilâhîya*, peut soit exprimer l'idée de divinité (*alaha*: «adorer comme un dieu»), soit celle de frayeur ou de stupéfaction (*aliha*: «être dans la stupéfaction, rester interdit de la frayeur qu'on éprouve de la part de quelqu'un»). En cette dernière signification la racine *'lh* est pratiquement synonyme de *wlh*. L'étymologie qui met le nom Allâh en rapport avec l'idée de tristesse ou de désir, connotée par les racines *'lh* / *wlh*, est assez répandue parmi les lexicographes arabes[168] et apparaît notamment dans le *Kitâb az-Zîna* d'Abû Ḥâtim ar-Râzî[169]. Kirmânî en conclut que les noms Allâh et *al-ilâhîya* se réfèrent à la stupeur (*ḥayra*) et au désarroi (*taḥayyur*) dans lequel se trouve l'Intellect.

La seconde étymologie est plus délicate: elle fait dériver *al-ilâhîya* de الهانيّة. Il semble évident de lire ce mot comme *ulhânîya*, qui n'est autre qu'une variante d'*ilâhîya*. Mais, comment Kirmânî a-t-il pu y voir un équivalent d'*aš-šawq* («le désir»)? Les éditeurs de nos textes ne semblent pas y avoir compris grand chose, puisque Ġâlib et Kâmil Ḥusayn donnent, pour le passage du *Râḥat*, الإلهانيّة (!), tandis que Strothmann, tout en donnant la forme correcte الهانيّة, admet ne pas en saisir le sens[170]. En réalité, الهانيّة est dérivé du verbe هنّ, «rendre un gémissement, un cri aigu de douleur ou de tendresse»: il s'agit donc d'un nom abstrait, avec l'article, formé sur le participe actif de *hanna*. Cette forme, qui n'est attestée par aucun dictionnaire, est mise en rapport avec la divinité uniquement à base de l'identité graphique entre الهانيّة (*al-hânnîya*) et ألهانيّة (*ulhânîya*)[171]. Par ce subterfuge, dont Kirmânî pourrait bien être l'inventeur[172], il voit le

[168] Gimaret (a) 123-124; Lane, I, 82-83; cf. Corbin (c) 160-161 n. 37; id. (e) 92-93, 224-225 n. 12-13.

[169] Abû Ḥâtim ar-Râzî, *Kitâb az-Zîna*, éd. Ḥ. al-Hamdânî, II, Le Caire, 1958, 20; cf. Gimaret (a) 123-124.

[170] Strothmann, 80 n. 4.

[171] Voir, en outre, les remarques de Corbin (c) 160-161 n. 37; id. (e) 92.

[172] Nous n'en connaissons, en tout cas, aucun exemple chez un auteur antérieur à Kirmânî.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

moyen de retrouver dans les noms Allâh et *ilâhîya* une allusion au désir (*šawq*) et à la nostalgie (*ištiyâq*) qu'éprouve l'Intellect envers son Principe.

Nous sommes maintenant en mesure de tenter une traduction de notre passage du *Râḥat* et d'émender le texte: «ce nom dérive sa signification d'*al-hânnîya* (la nostalgie), qui est le désir (*šawq*), et d'*al-walah* (l'éblouissement), qui est la stupeur (*ḥayra*). Ainsi, on peut employer *aliha* dans le sens de: quelqu'un est pris de nostalgie lorsqu'il désire ardemment, et *walaha* dans le sens de: quelqu'un est ébloui de tristesse lorsqu'il est frappé de détresse».

Il faudrait donc corriger la dernière partie du texte édité en على ما يقال أله فلان يأله الهانيّة إذا اشتاق وله فلان يله الوله إذا تحيّر[173].
Le nom Allâh et la qualité de la divinité (*al-ilâhîya*) doivent être exclusivement réservés à l'Intellect, puisqu'ils désignent sa nostalgie envers l'Ultime et son désarroi résultant de l'incapacité à y atteindre. L'Intellect est «le nom le plus éminent» et «l'être le plus éminent à porter un nom»[174].

Malgré sa transcendance, le Principe figure comme objet de désir (*šawq / ištiyâq*) pour l'Intellect, ainsi que pour les autres Intelligences et, en fin de compte, pour la création entière. Cette aspiration universelle vers le Bien est une des intuitions fondamentales de la philosophie platonicienne: le Bien représente l'ἐφετόν, ce à quoi aspirent tous les êtres[175]. L'Un, le principe (ἀρχή) dont procèdent les êtres, est identique au Bien, la fin (τέλος) vers laquelle ils désirent retourner[176]. Un schéma parfaitement circulaire s'établit ainsi dans le néoplatonisme. Les êtres désirent retourner vers leur origine pour se réunir à elle; le principe du πρόοδος et le terme de l'ἐπιστροφή ne font qu'un[177]. Alors que le Bien constitue pour tous les êtres l'objet ultime auquel ils aspirent[178], Il l'est en premier lieu pour l'Intellect, l'être le plus proche de Lui dans la hiérarchie: l'Un est le Bien par excellence pour l'Intellect, qui désire continuellement le saisir et s'unir à Lui[179].

[173] Nous changeons فلا يأله en فلان يله, puis ajoutons الوله, restaurant ainsi le parallélisme avec la première partie de la phrase.

[174] *Râḥat*, 195-196.

[175] Ainsi, p.ex., Plotin, *Enn.*, VI,7,24-25; cf. Steel, 74-76.

[176] Steel, 79.

[177] Proclus, *El. Theol.*, § 34, p. 36-38, *Th.Pl.*, II,6, p. 40-43.

[178] Proclus, *Th.Pl.*, II,6, p. 40, II,8, p. 56-57; *Liber de Causis*, § 22, p. 101.8.

[179] Plotin, *Enn.*, VI,7,25; *Theol. Arist.*, III,51.14-16 / § 48, p. 207; *Ep. Sc. Div.*, 174.9-12 / § 100, p. 321; *Dicta Sap.Gr.*, IX,196.3-15 / p. 479-480.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Chez Kirmânî, par contre, cette circularité est rompue. L'Intellect désire son Principe, mais ce désir ne cause aucune conversion; il demeure prisonnier en sa propre essence, ne pouvant la transgresser pour remonter vers son origine. L'Ultime figure bien comme producteur de l'Intellect (par *ibdâ'*, non par émanation!), mais Il ne peut être le terme de son retour. Ici réside une différence fondamentale entre le néoplatonisme et la pensée ismaélienne. Le désir de l'Intellect restera nécessairement insatisfait; l'Ultime n'est pas le terme ou la fin de la création, tout comme Il n'en est pas, à proprement parler, le principe. La finalité se situe donc au niveau de l'Intellect et non de l'Ultime, l'univers atteignant sa perfection au moment de sa réunification avec l'Intellect.

Le désir insatiable de l'Intellect n'engendre aucun mouvement, aucun dynamisme en son essence (ce qui serait contraire à l'état de repos dans lequel il demeure perpétuellement); la nostalgie et la mélancholie qui résultent de la frustration continue de son désir, ne peuvent être comprises comme des sentiments négatifs, signes d'une imperfection en son essence. Tout comme l'incapacité d'atteindre son Principe n'implique aucune imperfection en l'Intellect, ses sentiments de détresse ne sont que les conséquences naturelles de son état d'être créé. La création toute entière vit sous l'interdiction de parler de Dieu. Le Prophète aurait confirmé cette interdiction en s'adressant à ses compagnons: «Parlez de la créature, mais ne parlez pas du Créateur»[180]. L'imperfection ne réside pas en cette interdiction, puisqu'elle a été imposée par le Créateur à toutes ses créatures, y compris la plus parfaite: en instaurant l'Intellect comme l'être parfait par excellence, Dieu ne l'a pas, pour autant, exempt de cette interdiction. Par contre, l'imperfection se manifeste lorsque les êtres transgressent l'ordre divin et se croient autorisés à parler de Lui et à Lui attribuer toutes sortes de qualités. Ils se livrent ainsi à des tentatives vaines qui n'engendrent que des doutes (*šukûk*) et des incertitudes (*šubahât*) et mènent à l'anthropomorphisme (*tašbîh*)[181]. Cette transgression, dans laquelle réside «la damnation des âmes» (*halâk al-anfus*), ne

[180] *Râḥat*, 195.11-12: *takallamû fi l-maḫlûq wa lâ tatakallamû fi l-ḫâliq*. Bien que ce *ḥadîṯ* ne figure pas dans les recueils orthodoxes, il est cité par Ġazâlî, *Tahâfut*, 154, 181, *Kitâb Ğawâhir al-Qur'ân*, Beyrouth, 1977, 24, mais en une version différente: *tafakkarû fî ḫalq Allâh wa lâ tafakkarû fî ḏât Allâh* («Méditez sur la création de Dieu, mais ne méditez pas sur l'essence de Dieu»). En sa traduction de ce dernier ouvrage, M. Abdul-Quasem, *The Jewels of the Qur'ân*, Kuala Lumpur, 1977, 43, qualifie cette tradition de «unidentified». Ġazâlî l'aurait-il empruntée aux ismaéliens?

[181] *Râḥat*, 195.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

peut être commise que par des intelligences imparfaites, encore pleines de potentialité: les intellects humains, ceux de la masse des ignorants, qui n'ont pas encore reçu ou qui refusent l'enseignement des Imams. Les intelligences en acte, par contre, et en particulier l'Intellect, l'être le plus parfait, ne commettent pas une telle injure. L'Intellect désire certes son Principe, mais il est conscient, par son acte d'auto-intellection, de son incapacité à l'atteindre. Cette incapacité le rend triste et mélancholique, mais il se résigne à son sort. Il se soumet à l'inaccessibilité de l'Ultime en professant le *tawḥîd*; il reconnaît ainsi l'impossibilité de parler de Lui ou de Lui accorder quelque attribut. Par cette attitude il témoigne de sa perfection et se confirme comme premier être instauré à la tête de la création[182].

Ici se dessine une transformation de la pensée de Plotin. Nous savons que pour Plotin l'Intellect ne reçoit sa limite, sa qualification en tant qu'Intellect, que par sa conversion vers l'Un, c.-à-d. en le saisissant par son acte de contemplation. Une telle conversion vers l'Un étant inadmissible dans une optique ismaélienne, l'Intellect ne peut être constitué par sa contemplation de l'Un. En revanche, il le sera par sa soumission à ses propres limites: en professant le *tawḥîd*, il reconnaît son incapacité d'atteindre Dieu par la pensée ou par la parole et est consolidé, en tant qu'Intellect, à la tête de la création.

Ce thème sera admirablement développé dans l'ismaélisme ṭayyibite du Yémen. Selon al-Ḥusayn b. ʿAlî b. Muḥammad b. al-Walîd l'Intellect reçoit en récompense pour avoir reconnu son incapacité de penser Dieu, l'influx divin (*mâdda*) par lequel il est constitué en sa seconde perfection. Dieu instaure par l'*ibdâʿ* l'Intellect en sa première perfection; celui-ci reconnaît ses limites et professe le *tawḥîd*, acte d'humilité qui le fait accéder, en guise de récompense, à sa seconde perfection, recevant ainsi toutes les qualités (comme l'éternité ou l'immobilité) qui confirment sa position de premier être au sommet de la perfection[183]. Bien que cette doctrine ne se trouve pas d'une manière aussi explicite dans les œuvres de Kirmânî, elle n'est certes pas contraire à sa pensée. Elle représente une adaptation originale de la théorie plotinienne concernant la genèse de l'Intellect, en plein accord avec les principes du *tawḥîd* ismaélien.

[182] *Râḥat*, 173, 175.

[183] Ibn al-Walîd, *al-Mabdaʾ wa l-Maʿâd*, § 6-7, p. 102-103 (éd.), 150-151 (trad.), § 12, p. 105 (éd.), 152-153 (trad.).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

4. L'Intellect ne peut intelliger ce qui procède de lui

L'Intellect n'est pas en mesure de penser son Principe, puisque son intellection se limite à sa propre essence. Cependant, en s'intelligeant soi-même, il obtient la certitude que son existence a été instaurée par une entité précédente et qu'il est, à son tour, la cause d'une multitude d'êtres: «il n'a pas besoin de connaître davantage que sa propre essence; il lui suffit de savoir qu'il est une créature dont l'existence ne vient pas d'elle-même, mais dépend d'un autre, qui est son Créateur, et qu'il est une cause pour l'existence de ce qui lui est inférieur»[184].

L'Intellect ne possède donc qu'une connaissance très générale de ce qui est situé en dehors de son essence: il sait qu'il a été instauré et qu'il est la cause des êtres qui procèdent de lui. Tout comme il ne peut atteindre une connaissance positive du Principe, sa connaissance des êtres inférieurs semble se limiter à l'intuition qu'il est la cause de leur procession. Il «sait» que tous les êtres dépendent de lui, mais il ne les connaît pas individuellement ou d'une manière particulière. Kirmânî compare cette situation de l'Intellect à celle de l'Imam, qui doit avoir une connaissance approfondie de la révélation donnée au Prophète. En plus, il doit connaître personnellement ses prédécesseurs dans la lignée des Imams et être conscient de l'ampleur de sa tâche envers ses subordonnés. Il est essentiel, pour lui, de savoir qu'il est la cause du salut (*ḫalâṣ*) des hommes et qu'il occupe une place d'intermédiaire entre eux et les degrés supérieurs de la hiérarchie. Mais il n'a pas besoin de connaître personnellement tous ses fidèles: cette connaissance n'apporterait rien de plus à sa mission[185]. D'une manière analogue, l'Intellect peut se dispenser d'intelliger les êtres inférieurs. Il ne s'agit pas vraiment d'une incapacité, comme dans le cas de la connaissance du Principe, mais plutôt d'une conséquence de la perfection et de l'autarcie de l'Intellect. Puisqu'il se suffit soi-même, son activité parfaite d'auto-intellection ne dépend pas de la connaissance des êtres inférieurs qui procèdent de lui suite à cet acte d'auto-intellection. En tant qu'être parfait, qui réunit en son essence les deux perfections, l'Intellect ne peut rien gagner en acquérant une connaissance des êtres inférieurs, pour la simple raison qu'il possède déjà tout dès le moment de son instauration. La possibilité d'acquérir une connaissance impliquerait d'ailleurs en lui un manque ou un besoin, et donc une imperfection.

[184] *Riyâḍ*, 220.15-17.
[185] *Riyâḍ*, 220.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bien qu'il se rapproche ici du principe néoplatonicien selon lequel un intellect ne peut intelliger ce qui lui est inférieur[186], les nombreuses ressemblances entre l'Intellect de Kirmânî et le Dieu de la *falsafa* nous autorisent à supposer un rapport avec un problème qui occupe la philosophie musulmane depuis Ibn Sînâ, ainsi que la philosophie médiévale juive et chrétienne: Dieu, en tant qu'intellect auto-intelligeant, est-Il en mesure de connaître les êtres créés par Lui? Cette question, un des points chauds qui ont opposé les *falâsifa* aux théologiens musulmans, a suscité une multitude de spéculations subtiles, visant à éviter les écueils posés par ce dilemme délicat: si Dieu connaît ses créatures, il y a changement en son essence, puisqu'Il acquiert sans cesse des connaissances nouvelles, ainsi que pluralité et contingence, venant de sa connaissance d'une multitude d'êtres contigents; s'Il ne les connaît pas, Il devient ignorant et donc imparfait. Un Dieu qui ne connaît pas ses créatures ne peut se soucier d'eux; Il ne peut châtier les mauvais ni récompenser les justes.

Ibn Sînâ a cru pouvoir résoudre le problème en avançant que Dieu connaît les êtres particuliers, mais uniquement d'une manière universelle: en intelligeant sa propre essence, l'Etre Nécessaire se connaît en tant que cause de tous les autres êtres. Connaissance de la cause implique connaissance de l'effet. Dieu connaît donc, par le biais de son auto-intellection, les êtres en-dessous de Lui, mais non individuellement, ni d'une manière particulière[187]. L'idée que l'auto-intellection confère à l'Intellect la connaissance de son essence en tant que cause des êtres qui procèdent de cette auto-intellection, est certes très proche de Kirmânî. Mais ce débat, tel qu'il apparaît dans la *falsafa*, perd sa signification dans une optique ismaélienne. Pour l'ismaélien, Dieu n'est pas un intellect et la nature de sa relation envers les créatures dépasse tout entendement; l'Intellect, représentant la perfection et l'autarcie absolues, n'a nul besoin de connaître ce qui lui est inférieur.

La position de Kirmânî doit donc être comprise, à notre avis, dans une perspective différente. Les difficultés qui se posent à lui ne sont pas celles de la *falsafa*, mais découlent plutôt de son identification de l'Intellect avec le Νοῦς des néoplatoniciens.

Il est remarquable que la question de la connaissance des êtres inférieurs par l'Intellect n'est pas traitée de manière systématique dans le

[186] Voir *infra*, p. 228.

[187] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 359-360, 364. Pour une bonne synthèse de la question, ainsi que de ses implications philosophiques et théologiques, voir Marmura, 299-312.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Râḥat al-ʿAql. Elle n'a été qu'effleurée brièvement dans le *Kitâb ar-Riyâḍ*, à l'occasion d'une polémique avec Nasafî. Kirmânî y cite un court passage tiré du *Kitâb al-Maḥṣûl* de Nasafî, dans lequel celui-ci déclare que Dieu a instauré en une fois, et simultanément avec l'Intellect, «les formes des deux mondes» contenues en lui. L'Intellect connaît ces formes, mais, bien qu'étant actuellement antérieur à elles, il se trouve parfois en acte et parfois en puissance[188]. Il n'est pas aisé d'interpréter ce passage, que Kirmânî a isolé de son contexte. Cependant, il nous donne quelques indications: le problème de l'intellection des êtres inférieurs est lié à celui de la présence de «formes» en l'Intellect, ce qui nous oriente immédiatement vers la tradition (néo)platonicienne.

En effet, la citation de Nasafî semble refléter une doctrine développée dans les *Plotiniana Arabica*[189], selon laquelle l'intellect «prend la forme de l'objet connu» (*taṣawwur al-ʿaql bi-ṣûrat al-maʿlûm*). Ainsi, l'intellect devient l'objet de son intellection en acte, tandis qu'il se trouve en puissance face à sa propre essence[190]. Il est soi-même en acte lorsqu'il demeure en-soi, mais, en intelligeant un être, il devient cet être intelligé en acte et n'est plus que sa propre essence en puissance[191].

Toutefois, cette situation n'est valable que pour les intelligences dans le monde sensible: en se tournant alternativement vers elles-mêmes et vers les êtres extérieurs, elles passent de l'acte à la puissance et de la puissance à l'acte. Les intelligences dans le monde intelligible, par contre, ne sont pas sujettes à cette altération: en s'intelligeant soi-même, l'Intellect intellige automatiquement tous les êtres, n'étant pas distinct d'eux. Il se trouve ainsi perpétuellement en acte; il n'intellige que sa propre essence, et non les êtres en-dessous de lui[192]. Kirmânî reproche Nasafî de ne pas avoir tenu compte de cette nuance, mais de confondre l'intellection par l'Intellect des formes contenues en lui, avec l'intellection d'êtres quelconques par les intelligences dans le monde sensible. De même, il aurait appliqué à l'Intellect l'alternance d'acte et de puissance, qui ne revient en fait qu'aux êtres inférieurs[193]. La réponse de Kirmânî restitue fidèlement la doctrine telle qu'elle se trouve dans les *Plotiniana*

[188] Nasafî, *Maḥṣûl*, *apud Riyâḍ*, 220.8-10: «la connaissance de l'Intellect embrasse (ces formes) et elles sont connues de lui; bien que l'Intellect les précède actuellement, il est soit en acte, soit en puissance. Lui et les formes existent simultanément».

[189] *Theol. Arist.*, II,32.10-33.9 / § 21-27, p. 67. Il s'agit d'une paraphrase d'*Enn.*, IV,4,2.4-15, mais le texte grec est beaucoup moins explicite.

[190] *Theol. Arist.*, II,32.10-14 / § 21, p. 67.

[191] *Theol. Arist.*, II,32.14-15 / § 22, p. 67.

[192] *Theol. Arist.*, II,32.16-33.9 / § 23-27, p. 67; cf. 33.7-8 / § 27, p. 67.

[193] *Riyâḍ*, 220-221.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Arabica: l'Intellect n'intellige pas les formes comme des êtres qui lui sont extérieurs; en tant qu'acte pur, il n'intellige que sa propre essence, et non les êtres en-dessous de lui; son acte d'intellection n'implique aucune potentialité et aucun passage de la puissance à l'acte ou de l'acte à la puissance. Ainsi, l'Intellect n'éprouve pas le moindre besoin d'intelliger les êtres inférieurs qui procèdent de lui, puisqu'il est lui-même tous les êtres en acte à un degré suprême de perfection; en s'intelligeant soi-même, il connaît tous les êtres en leur intégralité[194]. Les êtres inférieurs ne sont que les reflets partiels et imparfaits de la richesse contenue en l'Intellect; leur connaissance ne lui apporterait strictement rien. Par conséquent, l'Intellect ne connaît pas ce qui est situé en-dehors de son essence: ni ce qui lui est supérieur[195], ni ce qui lui est inférieur[196].

Le passage du *Kitâb ar-Riyâḍ* que nous venons d'évoquer, soulève le problème délicat de la présence des formes en l'Intellect. Contrairement à ce que l'on aurait pu attendre dans le cadre d'un système si proche du néoplatonisme, Kirmânî n'a pas développé d'une manière explicite dans le *Râḥat al-ʿAql* le thème des «formes», «idées» ou «archétypes» en l'Intellect. A première vue, cette conception semble même contredire l'unité en l'essence de l'Intellect, à laquelle notre auteur accorde une importance particulière. Ce n'est qu'en étudiant attentivement sa pensée que l'on constate que la notion des formes y est bien présente[197]. Ainsi, en défendant la doctrine des *Plotiniana Arabica* contre l'interprétation erronée de Nasafî, il reconnaît l'identité des formes des êtres avec l'essence de l'Intellect et souscrit au principe de Plotin selon lequel les intelligibles ne peuvent être situés en-dehors de l'Intellect (ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά)[198]. Ce principe, qui résulte de l'identification de la νόησις νοήσεως d'Aristote avec les Idées platoniciennes, présente l'Intellect comme formant une unité avec son contenu, le monde des formes: en s'intelligeant soi-même, il intellige les formes, c.-à-d. l'entière réalité intelligible[199].

[194] *Theol. Arist.*, II,30.15-31.1 / § 11, p. 65; 32.19-33.9 / § 24-27, p. 67 (cf. Plotin, *Enn.*, IV,4,1-2); 34.12-15 / § 34, p. 69.

[195] *Theol. Arist.*, II,37.2-8 / § 47-49, p. 71.

[196] *Theol. Arist.*, II,37.10-18 / § 51-52, p. 72.

[197] Voir *infra*, p. 264-270.

[198] Plotin, *Enn.*, V,3,5, V,5,1-13.

[199] Armstrong (c) 393-395, 404. Ce principe est souvent invoqué dans les *Plotiniana Arabica*, p.ex., *Theol Arist.*, IV,56.4-64.5 / § 1-59, p. 375-385 (cf. *Enn.*, V,8,1-4); VIII,114.19-115.2 / § 144, p. 401 (cf. *Enn.*, V,8,10.18-20); X,139.7-9 / § 34, p. 439-441 (cf. *Enn.*, VI,7,2.51); *Ep. Sc. Div.*, 168.20-22 / § 18, p. 419 (cf. *Enn.*, V,9,6.1-3); *Dicta Sap.Gr.*, I,185.9-10 / § 12, p. 281. Il apparaît également dans le *Liber de Causis*, § 9, p. 79.6, § 12, p. 84.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La raison du silence de Kirmânî au sujet des formes dans l'Intellect demeure inexpliquée. Peut-être la question lui paraissait trop évidente? L'Intellect représente toute la richesse de la création en sa perfection la plus pure; elle a été instaurée en une fois, alors que la multitude des êtres qui en procèdent par émanation, n'en est que le reflet partiel et imparfait. Kirmânî rejette catégoriquement la présence, en l'Intellect, d'une pluralité de formes distinctes de lui. Mais, si ces formes sont conçues comme étant identiques à l'essence de l'Intellect, elles ne constituent plus aucune entrave à son unité. La théorie des formes, telle que nous l'avons trouvée dans les *Plotiniana Arabica*, s'harmonise parfaitement avec les spéculations de Kirmânî sur l'unité dans la pluralité en l'Intellect: il est un par essence, multiple par les annexions; la première et la seconde perfection en lui ne font qu'une; il s'identifie à chacun de ses attributs et à chacune des formes ou archétypes des êtres qui procèdent de lui.

C. *L'Intellect, la cause première de tous les êtres*

L'essence de l'Intellect représente le paradigme ou la forme de la multitude des êtres qui procèdent de lui suite à son auto-intellection. L'activité d'autoconstitution et d'auto-intellection, propre à l'Intellect, met tout le méchanisme cosmogonique en marche. La cosmogonie, qui comprend la genèse du Plérôme des Intelligences ainsi que du monde matériel, se fera par émanation. Il en sera question dans les chapitres suivants. A présent, il nous suffira d'approfondir quelques qualifications que Kirmânî attribue à l'Intellect en sa fonction de cause des êtres, alors que les philosophes et théologiens musulmans les réservent généralement à Dieu.

1. L'Intellect en tant que cause première

Nous savons que la conception ismaélienne du *tawḥîd* interdit que Dieu soit la cause ou l'agent de sa création. Le premier être instauré, qui est en son essence l'effet de sa propre action et de sa propre causalité, reçoit la qualité de première cause, celle que la philosophie musulmane et la tradition néoplatonicienne attribuent unanimement à l'Ultime. L'Intellect devient ainsi chez Kirmânî le premier principe (*al-mabda' al-awwal*) «à partir duquel les êtres sont organisés dans l'existence»[200], la première cause (*al-'illa al-ûlâ*) ou la cause des causes (*'illat al-'ilal*)[201].

[200] *Râḥat*, 158.11; cf. *ibid.* 179.
[201] *Râḥat*, 157-158.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La description que Kirmânî donne de l'Intellect en sa qualité de première cause n'est certes pas très originale d'un point de vue philosophique, puisqu'elle est entièrement basée sur ce qui était devenu des lieux communs en son temps. Mais son intérêt réside dans le changement de perspective, suite auquel la discussion est reléguée au niveau inférieur de l'être créé; en plus, tous les principes sur lesquels repose l'argumentation, se retrouvent dans l'*Elementatio Theologica* de Proclus. Nous retiendrons surtout ces deux aspects dans notre analyse.

Kirmânî prouve, tout d'abord, l'existence nécessaire d'une première cause en se servant de l'argument classique, basé sur l'impossibilité d'une régression à l'infini: puisque chaque être dépend, en son existence, d'une cause qui le précède et que cette cause est, à son tour, causée par un être antérieur, la régression à l'infini ne peut être évitée qu'en admettant l'existence d'une première cause non causée, «sans laquelle rien ne pourrait exister»[202]. En remontant la chaîne des causes, leur nombre décroît pour aboutir à la cause ultime, qui est nécessairement une et unique: toute pluralité procède de l'unité[203]. Le même principe est valable pour l'acte. Chaque acte étant à son tour l'effet d'un acte antérieur, il faut admettre l'existence d'un premier agent dont l'acte n'est plus l'effet d'un agent qui le précède[204].

Cette argumentation traditionnelle prend cependant une tournure particulière lorsque la première cause ou le premier agent n'est pas identifié à l'Ultime, mais au premier être instauré, qui se constitue soi-même: l'Intellect est la première cause et le premier agent, pour autant qu'il est l'effet de sa propre causalité et activité. La chaîne n'aboutit pas à un principe non-causé en un sens absolu, mais à un principe autoconstituant: «en terminant l'analyse (*taḥlîl*), par laquelle nous avons pu remonter jusqu'à l'unité dont dépend l'existence de tous les autres êtres, il a été établi que cette unité représente la cause ferme; elle est un acte en son essence, un agent sur son essence et un effet par son essence»[205].

Ensuite, Kirmânî s'applique à prouver que cette première cause ne pourrait être autre que l'Intellect. Il part du célèbre principe aristotélicien

[202] *Râḥat*, 158.10; cf. Proclus, *El. Theol.*, § 11, p. 12.8: «tous les êtres procèdent d'une cause unique qui est la première» (trad. Trouillard). Les êtres procèdent de cette première cause «comme des branches qui s'originent toutes au même tronc».

[203] *Râḥat*, 159; cf. Proclus, *El. Theol.*, § 5, p. 4.19: «toute pluralité est subordonnée à l'un» (trad. Trouillard); § 11, p. 12: la première cause est unique.

[204] *Râḥat*, 158.

[205] *Râḥat*, 160.15-17. Nous avons déjà remarqué, p. 140-141, que Kirmânî s'éloigne ici de Proclus, tout en lui empruntant la notion d'autoconstitution.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

selon lequel un être en puissance ne peut accéder à l'acte que par un être antérieur déjà en acte: l'impossibilité d'une régression à l'infini exige l'existence d'un premier principe qui est toujours en acte par un acte pur dont l'activité fait partie de son essence[206]. Cet être qui est activité pure en son essence et en son action doit être dépourvu de toute potentialité. Par conséquent, il ne peut s'agir d'un corps, puisque la corporéité implique la matérialité et donc un état d'imperfection. Le corporel ne peut agir par soi-même, mais dépend d'un agent extérieur[207]. La première cause, en tant qu'acte et agent parfait, n'appartient pas au monde des corps (*ʿâlam al-ǧism*); étant incorporel, il est nécessairement une intelligence. Cependant, les Intelligences du Plérôme sont certes toutes parfaites en leur essence, mais non en leur action[208], puisqu'elles dépendent, en fin de compte, de l'acte d'un être parfait et dépourvu de toute puissance: celui de l'Intellect[209]. La première cause ne peut donc être que l'Intellect: «ainsi, il a été établi que celui qui précède dans l'existence et qui est élevé par son rang, n'est autre que celui qui est (toujours) en acte et qui fait accéder à l'acte ce qui est en puissance. Il est le premier être, qui se suffit soi-même en son action, sans avoir besoin d'autrui»[210].

L'Intellect figure comme première cause des êtres puisqu'il représente, en tant qu'acte pur, le degré suprême de perfection. Partant du principe selon lequel les causes sont d'un rang supérieur à leurs effets[211], Kirmânî conclut que l'Intellect, en sa qualité de première cause, doit occuper le rang le plus élevé au sommet de la perfection. Cette perfection lui offre la possibilité d'être une cause parfaite, puisqu'elle lui confère une puissance particulière en ôtant tout obstacle (tant extérieur qu'intérieur) qui pourrait gêner son action et sa causalité[212]. Un être ne peut fonctionner comme cause que lorsqu'il a atteint, en son essence, le

[206] *Râḥat*, 160; cf. Aristote, *Metaph.*, Θ,8, 1049b24-25; Λ,6, 1071b 12-22. Ce principe a été repris par Proclus, *El. Theol.*, § 77, p. 72-74. Il apparaît également dans les *Plotiniana Arabica* (p.ex. *Theol. Arist.*, III,50.9-51.3 / § 41-43, p. 205, une paraphrase d'*Enn.*, IV,7,8[3].13-19) et chez Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 184.

[207] *Râḥat*, 161. Ceci vaut aussi bien pour «les corps supérieurs» (les corps célestes), que pour «les corps inférieurs» (les êtres sublunaires).

[208] Voir *infra*, p. 235-236.

[209] *Râḥat*, 162.

[210] *Râḥat*, 163.1-3.

[211] *Râḥat*, 200; cf. Proclus, *El. Theol.*, § 7, p. 8.1-2: «tout être qui en produit un autre est d'ordre supérieur à son produit» (il s'agit selon Dodds, 193-194, du principe «on which the whole structure of Neoplatonism is really founded»); § 75, p. 70.28-29: «toute cause proprement dite est transcendante à son effet» (trad. Trouillard).

[212] *Râḥat*, 200.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

degré ultime de perfection (*ġâyat al-kamâl*; *nihâyat at-tamâm*); il doit posséder, en son essence, une excellence (*faḍl*), une richesse (*ġanâ'*) et un pouvoir (*qudra*) avant d'être en mesure de produire quoi que ce soit. Grâce à sa perfection, l'Intellect exerce une causalité absolue: «puisque l'*ibdâ'* représente, en tant que premier instauré, le sommet de la perfection et le degré suprême de complétude, de richesse et d'excellence, il est la cause de l'existence de tous les autres êtres»[213]. En tant que principe autoconstituant, l'Intellect est non seulement l'agent et la cause de sa propre essence, mais également de tous les êtres qui procèdent de lui. Sa qualité de principe autoconstituant lui donne une supériorité sur les autres êtres, dont l'existence dépend d'autrui[214].

Bien que véhiculant des notions philosophiques très répandues, l'exposé de Kirmânî sur la causalité de l'Intellect porte visiblement l'empreinte de Proclus: son argumentation est entièrement basée sur l'*Elementatio Theologica*, tout comme ses élaborations concernant l'autoconstitution de l'Intellect trahissaient l'influence du même auteur[215].

2. L'Intellect en tant que première limite

Kirmânî attribue à l'Intellect la qualification de «première limite» (*an-nihâya al-ûlâ*). Cette notion, qui n'apparaît pas comme telle chez ses prédécesseurs ismaéliens[216], occupe une place importante dans son système. Appliquée à l'Intellect, elle peut avoir diverses significations. L'Intellect est «la première limite» pour autant qu'il est la première

[213] *Râḥat*, 201.7-9; cf. Proclus, *El. Theol.*, § 25, p. 28.21-22: «de tout principe parfait procède tout ce qu'il est capable d'engendrer, et il imite en cela l'unique principe universel»; § 27, p. 30.25-26: «tout producteur produit ses dérivés par perfection et surabondance de puissance» (διὰ τελειότητα καὶ δυνάμεως περιουσίαν) (trad. Trouillard); cf. Plotin, *Enn.*, V,1,6.37-38: πάντα ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ.

[214] *Râḥat*, 201; cf. Proclus, *El. Theol.*, § 40, p. 42.8-9: «tous les êtres qui procèdent d'une cause extrinsèque sont dominés par ceux qui tiennent d'eux-mêmes leur subsistance et qui sont doués d'une essence autoconstituante» (τὰ παρ' ἑαυτῶν ὑφιστάμενα καὶ τὴν οὐσιάν αὐθυπόστατον κεκτημένα); § 9, p. 10.14-16: «tout être autonome (αὔταρκες) ou selon sa substance ou selon son activité est supérieur à ce qui n'est pas autonome, mais suspendu à une autre substance qui est la cause de sa perfection» (trad. Trouillard).

[215] Voir *supra*, p. 133-134.

[216] Siǧistânî, *Kašf al-Maḥǧûb*, 5-6 (éd.), 35-36 (trad.), démontre que le Créateur est dénué de toute limite et situe les «limites intelligibles» (*ḥudûd-e 'aqlî*) soit au niveau de la première limite (*ḥadd-e awwal* = l'Intellect), soit au niveau de la seconde (*ḥadd-e ṯânî* = l'Ame). Mais, le terme *ḥadd* / *ḥudûd* prend dans le vocabulaire ismaélien une signification spécifique, différente de *nihâya*: il se réfère aux degrés ou «dignitaires» de la hiérarchie ismaélienne. Sur le plan cosmique, le premier *ḥadd* correspond à l'Intellect et le second à l'Ame; cf. Walker (e) 16, 22.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cause, le premier principe dont procèdent tous les êtres. Il marque le début de l'être: au-delà de lui, il n'y a plus d'êtres, mais uniquement l'Ultime Transcendant, qui n'appartient ni à l'être, ni au non-être[217]. Ainsi, «l'*ibdâ'*, en tant que premier instauré, est la première chose dont l'existence est telle que l'on ne peut trouver, au-delà d'elle, une autre chose qui porte le nom de la choséité (*ism aš-šay'îya*) et le nom de l'être (*ism al-wuǧûd*); il est la limite à partir de laquelle les êtres commencent à être organisés dans l'existence»[218]. L'Intellect représente donc la limite ontologique de la création. Mais il en est également la limite épistémologique. Il constitue la limite ultime de toute intelligibilité, aucune intelligence n'étant en mesure de remonter au-delà de lui. En plus, sa propre intellection est limitée par son essence: se trouvant dans l'incapacité de la transgresser, il est lui-même la limite de son propre pouvoir d'intellection. La limite ontologique et la limite épistémologique ne font qu'une[219].

Kirmânî emploie souvent la notion de la première limite en conjonction avec celle de la seconde limite (*an-nihâya aṭ-ṭânîya*). Pour autant que la première limite représente, sur le plan ontologique et épistémologique, la limite supérieure de la création, la seconde limite se réfère à son terme final, le point où s'achève et s'accomplit la création entière: il s'agit de l'homme dont l'intellect a été pleinement actualisé. Vu le fait que l'actualisation intégrale des intellects humains ne s'effectuera qu'avec la venue du Qâ'im, celui-ci constitue la véritable seconde limite de la création. Une longue argumentation doit prouver l'identité des deux limites, le Qâ'im et l'Intellect ne formant qu'une seule essence. Nous étudierons cette doctrine dans le chapitre consacré à la sotériologie[220].

Les diverses significations que Kirmânî accorde à la notion de la «première limite» trahissent l'influence du néoplatonisme et de la gnose. En premier lieu, le mot *nihâya* rend la notion gnostique de ὅρος: l'Intellect est la limite qui sépare l'Ultime Transcendant du Plérôme[221]. Mais, l'identité foncière des deux limites situe ces notions en un contexte néoplatonicien. La première limite, le point de départ de toute

[217] *Râḥat*, 157. Kirmânî compare l'Intellect au nombre un, la «première limite» des nombres.

[218] *Râḥat*, 179.6-8.

[219] *Râḥat*, 262.

[220] Voir *infra*, p. 370-371.

[221] Dans la gnose valentinienne, le terme ὅρος désigne la limite qui sépare l'Ineffable du Plérôme; cf. Jonas, 367.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

procession, est identique à la seconde limite, le point final vers lequel convergent tous les êtres. Une circularité parfaite s'établit ainsi entre les deux termes[222].

En plus, cette notion de première limite porte également les traces du concept platonicien de πέρας. L'expression τὸ πρῶτον πέρας se retrouve chez Proclus: πάντων τῶν ἐκ πέρατος καὶ ἀπειρίας ὑποστάντων προὔπάρχει καθ' αὐτὰ τὸ πρῶτον πέρας καὶ ἡ πρώτη ἀπειρία[223]. Ce principe remonte finalement à Platon, pour qui tous les êtres, y compris les Formes, se composent de Limite et d'Infinité[224]. Chez Plotin, ces deux notions régissent le processus cosmogonique: ce qui procède de l'Un est illimité et ne reçoit sa limite qu'en se retournant vers Lui; l'illimité est associé au πρόοδος, la limite à l'ἐπιστροφή[225]. Proclus fait de la Limite et de l'Illimité deux hypostases qui viennent immédiatement après l'Un et précèdent l'Intellect: τὸ αὐτόπερας et ἡ αὐτοαπειρία[226]. En tant que principes et causes de l'univers, elles existent en elles-mêmes; leur mélange constitue les êtres qui participent à elles. La Limite représente la stabilité, l'Illimité le principe de la génération. L'Intellect, en tant qu'être, est un mélange des deux: «et l'intellect est un rejeton du limitant, en tant qu'il est uniforme et total et qu'il maintient les mesures paradigmatiques, mais en tant qu'il produit toutes choses éternellement (...) il est un rejeton de l'illimitation»[227].

Bien que cette doctrine s'avère étrangère au système de Kirmânî (le second terme de la dyade πέρας - ἀπειρία n'apparaît pas chez lui), elle a laissé quelques traces sur sa notion de «première limite», en tant que qualification de l'Intellect. Ainsi l'Intellect, en sa qualité de premier instauré, est le premier à avoir reçu une limite (en professant le *tawḥîd*), grâce à laquelle il s'est constitué à la tête de tous les êtres[228]. Il demeure

[222] Voir Proclus, *El. Theol.*, § 146, p. 128.22-24: «dans toutes les processions divines il y a assimilation des fins aux principes, et celle-ci, par cette conversion vers les principes, soutient un processus circulaire sans commencement ni fin» (trad. Trouillard).

[223] «Antérieurement à tous les êtres formés de déterminant et d'infinité subsistent dans leur pureté le déterminant primordial et l'infinité primordiale» (Proclus, *El. Theol.*, § 90, p. 82.7-8, trad. Trouillard). Chaque être véritable est composé d'une limite et d'une infinité; voir également *El. Theol.*, § 89, p. 82.

[224] Platon, *Parm.*, 144e-145a: l'Un est limité et illimité, *Phil.*, 23c: tous les êtres ont été produits d'un mélange de limite et d'illimité.

[225] Plotin, *Enn.*, II,4,5 (la genèse de la matière), VI,7,17 (la genèse de l'Intellect à partir de l'Un).

[226] Proclus, *El. Theol.*, § 159, p. 138-140 (cf. Dodds, 246-248), *Th. Pl.*, III,8, p. 30-34.

[227] Proclus, *Th.Pl.*, III,8, p. 33.7-13 (trad. Saffrey-Westerink); cf. III,9, p. 34-40, *In Parm.*, VI,1121.

[228] Voir *supra*, p. 167.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

pour eux la première limite ontologique et épistémologique, ainsi que la cause et le principe de leur existence: sans lui, les êtres ne pourraient ni exister, ni connaître. La disparition de la notion d'illimité et de la dynamique qui en résulte, ôte son sens à cette théorie néoplatonicienne et la rend inintelligible. Mais l'idée de la limite en tant que première qualification de l'être, et donc de l'Intellect, a été maintenue; elle a été associée et confondue avec la notion de ὅρος, la limite qui sépare l'Inaccessible de l'univers créé. Cette confusion a été facilitée par le fait que les deux termes (ὅρος - πέρας) peuvent être traduits par *nihâya*[229].

3. L'Intellect en tant que premier moteur immobile

L'Intellect est qualifié de «premier moteur immobile» (*al-muḥarrik al-awwal alladî lâ yataḥarrak*). Cet attribut aristotélicien, que Kirmânî explique à l'aide d'une analyse du mouvement également fort impreignée de philosophie péripatéticienne, sera néanmoins intégré dans la conception néoplatonicienne du Bien en tant que cause finale de l'univers.

Puisque chaque mouvement est un certain acte[230] et que chaque acte suppose un principe, «le mouvement possède un principe dont il tient son existence»[231]. Tout mouvement est donc l'effet d'une action effectuée par un moteur. Kirmânî distingue deux types de moteurs, en fonction de la manière dont ils donnent le mouvement. Il y a d'une part les moteurs immanents qui, étant situés à l'intérieur des êtres mûs, les meuvent à partir de leur propre essence (la vie ou la nature, en tant que principe immanent de mouvement, en est le meilleur exemple)[232]. D'autre part, il y a les moteurs situés en dehors des êtres mûs. A cette catégorie appartiennent les moteurs qui meuvent par aimantation ou par attraction: les êtres mûs se dirigent en leur direction, poussés par le désir de s'unir à eux. Ainsi, la seconde perfection fonctionne comme cause motrice «par attraction» pour tous les êtres qui désirent y accéder. Dans les deux cas (moteur immanent ou extérieur) il s'agit de moteurs qui sont eux-mêmes mûs. En conférant le mouvement à autrui, le moteur en subit lui-même l'influence et est mû par sa propre activité motrice, tout comme le rameur est mû lui-même par le mouvement qu'il donne au bateau.

[229] Dans le vocabulaire philosophique, πέρας est généralement traduit par *nihâya* et ὅρος par *ḥadd* (cf. Afnan, 64-65, 303). Mais pour les ismaéliens, *ḥadd* désigne un dignitaire de la hiérarchie cosmique ou religieuse. Quant à l'emploi de ces termes dans la gnose, voir Jonas, 163-166.

[230] Aristote, *Phys.*, III,2, 201b31.

[231] *Râḥat*, 197.6-7.

[232] Aristote, *Phys.*, VIII,4, 254b16-17.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Les êtres imparfaits ne sont pas en mesure de mouvoir sans être mûs: ils sont affectés par leur propre mouvement qu'ils tiennent d'un moteur supérieur[233]. Ils ne peuvent agir comme moteurs sans entretenir un contact direct (*mubâšara*) avec le principe de leur mouvement et sans la présence d'un substrat capable de recevoir ce mouvement[234]. Ici réside l'imperfection de ces moteurs-mûs, qui sont nécessairement précédés d'un moteur parfait, dont l'acte ne dépend plus d'autrui: «l'*ibdâ'*, en tant que premier instauré et premier être, est le premier moteur qui ne subit lui-même aucun mouvement. Il agit comme moteur des autres êtres, de la même manière dont l'aimé attire vers lui l'amant ou l'aimant le fer»[235].

L'Intellect agit, en sa qualité de cause finale, comme premier moteur des êtres qui procèdent de lui. Il est le principe du mouvement des êtres, pour autant que ceux-ci le désirent et aspirent à se réunir à lui, afin d'accéder à leur seconde perfection. De même, les Intelligences du Plérôme céleste sont mues de désir envers l'Intellect; elles s'efforcent de l'intelliger, dans l'espoir d'actualiser ainsi leur propre essence et de pouvoir, à leur tour, agir comme moteurs des êtres inférieurs[236]. L'Intellect, par contre, meut sans être mû, en tant que cause finale, tout en demeurant en soi, dans un état d'autarcie et de repos complet[237].

Le caractère aristotélicien de cette analyse saute aux yeux. En sa qualité de premier moteur immobile, l'Intellect de Kirmânî ressemble au Principe Ultime d'Aristote, tel qu'il a été décrit dans les chapitres 6, 7 et 9 de *Métaph.*, Λ. Dieu, substance éternelle et acte pur, meut sans être mû, de la même manière dont meuvent le désirable (τὸ ὀρεκτόν) et l'intelligible (τὸ νοητόν)[238]: «il meut comme objet de l'amour, alors que toutes les autres choses meuvent du fait qu'elles sont elles-mêmes mues»[239]. Ainsi, il représente la cause finale de l'univers, qui meut en tant qu'ἐρώμενον; il est l'objet du désir et de l'amour pour les êtres qui aspirent à se rapprocher de lui[240].

[233] *Râḥat*, 197-198.
[234] *Râḥat*, 198; cf. Aristote, *Phys.*, III.2, 202a6-9.
[235] *Râḥat*, 199.2-5.
[236] *Râḥat*, 199.
[237] *Râḥat*, 200; cf. Aristote, *Phys.*, VIII.5, 256a13-20.
[238] Aristote, *Metaph.*, Λ.7, 1072a24-27; pour l'identification du premier désirable et du premier intelligible, voir Tricot (a) 676-677 n. 2. Alexandre d'Aphrodise, *In Metaph.*, éd. M. Hayduck, Berlin, 1891, 693.35, compare «le mode d'action du désirable et de l'intelligible au désir qu'excite le foin sur l'âne ou le portrait de l'être aimé sur l'amant».
[239] Aristote, *Metaph.*, Λ.7, 1072b3-4 (trad. Tricot).
[240] Aristote, *Metaph.*, Λ.7, 1072b10-11; cf. Tricot (a) 672-674 n. 2, 679 n. 1.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Kirmânî s'avère très proche d'Aristote et de la *falsafa* (qui suit fidèlement le Stagirite en cette matière)[241], lorsqu'il associe le mouvement causé par l'Intellect à sa qualité de cause finale: toutes les Intelligences du Plérôme, ainsi que la sphère des fixes, sont mues par le désir de s'assimiler à l'Intellect[242]. Par contre, cette cause finale, objet du désir et de l'amour universels, n'est pas chez Kirmânî le Principe Ultime, mais l'Intellect, le premier être instauré dont la perfection exclut en lui tout mouvement.

Cette identification du premier moteur immobile d'Aristote avec l'Intellect, la deuxième hypostase des néoplatoniciens, se retrouve chez Proclus. En classifiant les êtres selon le critère du mouvement, il obtient la triade ἀκινητόν - αὐτοκίνητον - ἑτεροκίνητον[243]. Le dernier terme se réfère au corps, qui est mû par un moteur extérieur; le second se rapporte à l'âme, qui porte en soi son principe de mouvement, tandis que le premier concerne l'Intellect, la cause immobile du mouvement, qui est toujours en acte bien que demeurant en soi[244]. Le mouvement propre à l'Intellect est un «mouvement immobile» (κίνησις ἀκίνητος)[245]. La ressemblance avec la classification des moteurs chez Kirmânî est frappante[246]. Mais en mettant l'accent sur le fait que le premier moteur immobile meut en tant que cause finale et objet suprême du désir universel, notre auteur identifie son Intellect au Bien des néoplatoniciens. Ici il se sépare de Proclus, qui maintient, non sans certaines réserves, le Bien comme la qualification de l'Un en sa qualité d'ἐφετόν, et donc de cause finale de l'univers[247].

D. *L'Intellect comme Deus determinatus (Allâh, al-Ilâh)*

L'Ultime Transcendant de Kirmânî, dans lequel nous avons reconnu les traits de l'ἄρρητον néoplatonicien, constitue l'objet inaccessible

[241] Ainsi, p.ex., Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 387, 392-393 (le premier moteur immobile est *al-ma'šûq al-awwal*), *Dâneš: Ilâhîyât*, § 53, p. 146-150.

[242] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 390, 399.

[243] Proclus, *El. Theol.*, § 14, p. 16: pour éviter une régression à l'infini, il faut admettre l'existence d'un premier moteur immobile; entre le non-mû et le mû par autrui, il faut un terme intermédiaire: le mû par soi-même.

[244] Proclus, *El. Theol.*, § 20, p. 22.18: νοῦς δὲ κινεῖ ἀκίνητος ὢν καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐνεργῶν.

[245] Gersh (b) 10, 106-107; cf. Dodds, 207 n. 18.

[246] A la conception de l'âme comme αὐτοκίνητον correspond, chez Kirmânî, cette description de la vie (synonyme de l'âme): *hiya l-mutaḥarrika bi-ḥarakatihâ bi-kawnihâ fîhâ* (*Râḥat*, 197.11-12).

[247] Voir *supra*, p. 140-141.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

d'un désir universel, qui reste nécessairement inassouvi et n'engendre que tristesse et mélancholie.

Par contre, l'Intellect, le premier être instauré, est pour les créatures un idéal accessible, un but situé dans les limites de leurs possibilités. Il représente la véritable finalité de l'univers, le terme vers lequel tous les êtres désirent retourner, ainsi que la cause finale de la création. Il correspond sous cet angle au Bien des néoplatoniciens. Kirmânî introduit donc une différenciation remarquable au sein de la première hypostase néoplatonicienne: en sa qualité de principe ineffable et inaccessible, il l'identifie à son propre Principe ultime; mais, en sa qualité d'Un et de Bien, comme source et finalité des êtres, il la relègue au niveau de l'Intellect, le premier être instauré. Un schéma analogue avait déjà été proposé par Damascius, en un souci de préserver la transcendance absolue du Principe: l'Un et le Bien sont précédés d'une entité totalement inconnue[248].

L'Intellect de Kirmânî porte, d'une part, les qualifications de l'Un et du Bien et, d'autre part, celles du Noῦς: il est le fruit d'une synthèse originale entre les deux premières hypostases du néoplatonisme. Mais en même temps il reçoit les qualifications de l'Etre Nécessaire de la *falsafa* et du Dieu de la théologie musulmane. Il porte tous les attributs que le Coran applique à la divinité, y compris ceux que les musulmans réservent, de la manière la plus stricte, à Dieu: *al-ḥaqq*, *al-ḥayy al-qayyûm* et même le nom suprême (*al-ism al-aʿẓam*): Allâh. Kirmânî opère ainsi un décalage qui implique une dégradation du Dieu de l'Islam vers le niveau de l'être créé. Cette démarche, qui peut paraître insolite, demeure sans pareil dans l'Islam non-ismaélien. Face au Dieu inconnu et étranger, l'Intellect apparaît comme le Dieu «à visage humain» que les créatures peuvent atteindre et connaître, et vers lequel ils peuvent retourner, puisqu'il appartient à la même nature qu'eux. L'Intellect est le véritable créateur de l'univers, qui organise et conduit les êtres par sa sagesse et sa providence; il est le second Dieu, le *Deus determinatus* (*al-Ilâh*), le Dieu du Coran et de toutes les révélations antérieures, porteur de tous les attributs et de toutes les qualifications positives[249].

[248] Voir *supra*, p. 142.

[249] Sur le thème de l'Intellect comme *Deus determinatus* dans l'ismaélisme, voir e.a. Corbin (f) 189, 193; id. (g) 173-176; id. (h) 127.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

CHAPITRE V

LE PLÉRÔME DES DIX INTELLIGENCES

Une fois instauré, l'Intellect constitue le point de départ de l'émanation des êtres. Cette émanation fera apparaître une série de neuf Intelligences, qui forment avec l'Intellect un tout, une totalité parfaite, symbolisée par la décade. La nature de ce monde des Intelligences, véritable univers spirituel de pure lumière, est telle que nous pourrons la désigner par le terme gnostique et néoplatonicien de «plérôme» (πλήρωμα).

La théorie des dix Intelligences est sans aucun doute l'aspect de la pensée de Kirmânî qui a le plus suscité l'attention des islamologues. Notre auteur est souvent cité pour avoir introduit dans l'ismaélisme le système des dix Intelligences séparées, qu'il aurait emprunté à la *falsafa*, et en particulier à Fârâbî[1]. Une étude minutieuse nous permettra d'évaluer la nature de cette parenté, de la ramener à ses proportions exactes et de situer la théorie des dix Intelligences dans le cadre philosophique et religieux propre à l'ismaélisme.

Nous abordons en ce chapitre le volet central et en même temps le plus complexe du système élaboré par Kirmânî. Outre qu'elle est le fruit d'une synthèse ingénieuse entre différentes traditions philosophiques, la pensée de notre auteur est souvent obscure, pleine de sous-entendus et d'allusions difficiles à interpréter. Nous devrons donc procéder à une reconstruction détaillée de l'argumentation philosophique et en étudier, point par point, la genèse. Ainsi nous obtiendrons une image plus ou moins cohérente de l'ensemble.

A. *La constitution du Plérôme par émanation*

1. Le processus de l'émanation (*inbiʿâṯ*)

L'Intellect, en tant que premier être instauré, se trouve au sommet de la création pour autant qu'il représente le plus haut degré de perfection et qu'il fonctionne comme cause première de tous les êtres. La causalité de l'Intellect est double: en intelligeant sa propre essence, les êtres

[1] Voir, p.ex., al-Hamdânî, 374; de Bruijn, 165; Netton (a) 223, 229; Halm (a) 84; id. *Die Schia*, Darmstadt, 1988, 218; Hasnawi, 967.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

découlent de lui; en sa qualité d'être parfait, objet du désir universel, ils aspirent à retourner vers lui. L'auto-intellection de l'Intellect produit donc les êtres par voie d'émanation.

Nous savons qu'un des points les plus caractéristiques de la pensée ismaélienne réside dans la distinction entre instauration et émanation. L'instauration (*ibdâ'*) est réservée à la production de l'Intellect par le Principe transcendant et est entièrement placée sous le signe de la discontinuité: aucun lien causal n'existe entre l'auteur et le produit de l'instauration; l'instauré devient un être tout à fait indépendant qui n'entretient plus de relations avec l'instaurateur. L'émanation (*inbi'âṯ*), par contre, représente la voie par laquelle les autres êtres (en particulier les entités spirituelles ou Intelligences) viennent dans l'existence à partir de l'Intellect. Elle est régie par les principes de la continuité: entre la source et l'émané existe un lien de cause à effet; l'Intellect entretient des relations étroites et continues avec les Intelligences, qui sont en mesure de le connaître et qui désirent s'unir à lui. La voie de l'émanation peut être parcourue en sens inverse: il s'agit du retour de l'émané à sa source, de l'effet à sa cause[2].

Alors que la quiddité (*kayfiya*) de l'instauration demeure tout aussi inconnaissable que le Principe même, la quiddité de l'émanation est parfaitement intelligible. Le méchanisme de l'émanation peut faire l'objet d'une connaissance rationnelle; le philosophe a la possibilité de découvrir la manière dont les Intelligences procèdent de l'Intellect. Ainsi, un «carrefour» du *Râḥat al-'Aql* est consacré à un exposé technique «concernant la quiddité de l'émanation» (*fî kayfiyat al-inbi'âṯ*)[3].

En polémisant contre les philosophes qui admettent une émanation à partir du Principe Ultime, Kirmânî avait déjà étudié les implications de la notion d'émanation[4]. Cette analyse sera reprise ici, mais conduite d'une manière bien différente: elle aura pour but de donner une description positive du processus par lequel les Intelligences procèdent de l'Intellect.

(a) Définition de l'émanation

Kirmânî donne tout d'abord une définition de l'émanation qui commence ainsi: «l'émanation est une certaine passion qui ne repose pas sur

[2] Voir *supra*, p. 109.
[3] *Râḥat*, 207-211.
[4] Voir *supra*, p. 102-110.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

une intention première» (*al-inbiʿâṯ infiʿâlun mâ lâ ʿan qaṣd awwal*)[5]. Notre auteur ne prend même pas la peine d'expliquer cette définition, qui nous semble pourtant surprenante à première vue et qui exige au moins quelques éclaircissements.

En premier lieu, on est en droit de se demander pourquoi il caractérise l'émanation comme une «passion» (*infiʿâl*) et non comme un acte (*fiʿl*)[6]. Sans doute entend-il par là que l'émanation ne peut être considérée comme un acte de l'Intellect. En effet, l'acte de l'Intellect est un acte autoconstituant, dirigé vers sa propre essence. L'Intellect est en même temps acte, agent et agi; son action est entièrement portée vers soi-même et non vers l'extérieur. Son autarcie absolue interdit qu'il puisse avoir besoin, pour exercer son activité, d'un être en dehors de lui. L'émanation ne représente pas l'acte de l'Intellect, mais le produit de son activité autoconstituante et auto-intelligeante: c'est une «passion» qui découle, comme une conséquence nécessaire, d'une activité entièrement tournée vers l'intérieur.

Cette interprétation est confirmée par la seconde partie de la définition: l'émanation ne provient pas d'une «intention première» (*lâ ʿan qaṣd awwal*).

α. Intention première / intention seconde

Pour saisir le sens de l'expression *qaṣd awwal* («intention première») et de son complément *qaṣd ṯânî* («intention seconde») chez Kirmânî, il est utile d'en retracer l'emploi dans la philosophie musulmane et, en particulier, dans des textes traitant de la création[7]. Les Iḫwân aṣ-Ṣafâ' appliquent la distinction entre la première et la seconde intention au problème de l'origine du mal. Les actions divines, telles que l'instauration (*ibdâʿ*) et la création (*îǧâd*; *iḫtirâʿ*), ainsi que les qualités nobles, comme la perfection ou la permanence (*baqâʾ*), sont le fruit d'une «intention première» de la

[5] *Râḥat*, 207.13.

[6] La septième forme du verbe *faʿala* prend une signification passive: «être fait»; le terme *infiʿâl* («passion») est employé comme contraire de *fiʿl* («acte») et traduit πάθος; cf. Afnan, 221; Goichon (b) 277-278; Madkour (a) 89.

[7] Voir à ce sujet Gyekye, 34-38, qui établit avec raison une distinction bien nette entre l'emploi technique de ces termes en logique (*qaṣd* comme traduction d'*intentio*, l'«intention» d'un terme) et un emploi neutre dans lequel *ʿala l-qaṣd al-awwal* est simplement l'équivalent de *awwalan* (πρώτως) et *ʿala l-qaṣd aṯ-ṯânî* de *ṯâniyan* (δευτέρως). Pourtant, nous pensons qu'il a négligé un troisième emploi de l'expression, théologique cette fois, dans lequel *qaṣd* garde son sens littéral d'intention et se réfère au but ou à l'objet d'une action. Ceci est le cas dans les textes que nous citerons dans la suite de notre exposé, ainsi que chez Kirmânî.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

part du Créateur. Dieu a voulu créer le monde et y établir l'harmonie et la perfection. Le mal, par contre, n'est apparu qu'en «seconde intention», comme un effet indésirable découlant des imperfections de la matière. Dieu n'a jamais désiré le mal; ce dernier est la conséquence néfaste d'un élément de la création (en occurence la matière) qui n'est pas mauvais en-soi[8]. D'une manière toute analogue, Ibn Sînâ nie que «les actions répréhensibles procèdent du monde céleste par intention première. Elles sont au contraire les séquelles d'effets nécessaires concomitants du bien». Les causes du bien produisent «en première intention» des effets positifs et bénéfiques; les éventuelles conséquences néfastes n'en découlent que par «seconde intention», puisqu'elles ne sont pas voulues par le dessein original de la cause. Ainsi, le feu et l'eau sont «en première intention» des éléments bénéfiques indispensables à la vie, bien qu'ils puissent «en seconde intention» détruire cette vie (e.a. par la chaleur ou la noyade)[9]. Ces exemples démontrent que la distinction entre première et seconde intention peut se situer dans le contexte de la finalité: la première intention concerne alors ce qui est réellement voulu par un acte, son objet immédiat, tandis que la seconde intention se réfère à un effet secondaire non voulu par l'action et qui se montre parfois contraire à l'intention première. Ġazâlî rapporte, dans le *Tahâfut*[10], que les *falâsifa* nient de Dieu la connaissance de l'univers «par première intention»: Dieu étant un intellect auto-intelligeant, son intellection est dirigée, «en première intention», vers sa propre essence. Ce n'est qu'en s'intelligeant soi-même comme Principe de l'univers qu'Il connaît, «en seconde intention», l'univers qui procède de Lui. Cette connaissance est un effet secondaire qui découle de l'auto-intellection de Dieu; en d'autres termes, Il ne s'intellige pas soi-même afin de connaître l'univers[11]. L'action divine ne peut être conditionnée par la production ou la connaissance d'un être inférieur et imparfait. En ce cas, Dieu deviendrait dépendant de la créature, ce qui introduirait une imperfection en son essence. Tout

[8] Iḫwân, *Rasâ'il*, III, 476-478. Les malheurs et les détresses en ce monde ne sont pas le résultat d'une «intention première» de la part de Dieu, mais ils frappent les hommes d'une manière accidentelle (*bi l-ʿaraḍ*) (*Rasâ'il*, III, 364); cf. H. Enayet, «An Outline of the Political Philosophy of the *Rasâ'il* of the Ikhwân al-Ṣafâ'», dans Naṣr (b) 30-32.

[9] Ibn Sînâ, *Šarḥ*, 65 (trad. Vajda (a) 392-393), *ʿAršîya*, 40-42; cf. Meyer, 272-274.

[10] Ġazâlî, *Tahâfut*, 177.18-19.

[11] En citant ce texte important de Ġazâlî, Gyekye, 33-34, ne voit dans l'expression *bi l-qaṣd al-awwal / bi l-qaṣd aṯ-ṯânî* qu'un synonyme de *awwalan* et *ṯânîyan*: Dieu connaît d'abord soi-même et puis l'univers! A notre avis il faut maintenir ici, et dans tous les cas analogues, la signification littérale de *qaṣd*, la mettant en rapport avec une conception théologique selon laquelle la volonté divine ne peut avoir pour objet une réalité inférieure.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

acte de Dieu est «en première intention» une action intérieure, dirigée vers sa propre essence, alors que les effets extérieurs, engendrés par cette action intérieure, apparaissent «en seconde intention». Les êtres produits à l'extérieur ne peuvent en aucun cas figurer comme causes de l'action divine[12].

Cette spéculation théologique, qui n'est autre que l'application du principe selon lequel le supérieur ne peut avoir l'inférieur comme but[13], nous permet désormais de comprendre la définition de l'émanation chez Kirmânî. L'émanation n'est pas un acte de l'Intellect, puisque cet acte est exclusivement tourné vers sa propre essence. Elle représente plutôt un produit secondaire de cette action, caractérisé par une certaine passivité: «l'émanation est une certaine passion». Elle ne peut être l'objet direct de l'action de l'Intellect, puisque celui-ci est une entité absolument autonome, qui n'a nul besoin d'autrui: «l'émanation ne résulte pas d'une intention première» Au contraire, elle est le fruit d'une intention seconde, en tant qu'effet secondaire de l'auto-intellection de l'Intellect. La définition de Kirmânî reprend ainsi au niveau de l'Intellect un principe généralement admis par la *falsafa*: Dieu ne peut agir en vue d'un but extérieur; l'émanation qui procède de Lui n'est que la conséquence nécessaire de la richesse de son essence; attribuer à Dieu un dessein en son action constitue une forme d'anthropomorphisme, pour autant que cela suppose l'assimilation des actions divines aux actions humaines[14].

Nous savons que les difficultés théologiques soulevées par la notion de l'émanation lorsqu'elle est employée pour décrire le début de la création, avaient encouragé Kirmânî à lui préférer l'instauration et à se distancier

[12] Un texte rapporté par Miskawayh sous le nom d'Aristote est particulièrement explicite à ce sujet: Miskawayh, *Kitâb Tahḏîb al-Aḫlâq*, éd. Q. Zurayq, Beyrouth, 1966, 89; cf. S. Pinès, «Un texte inconnu d'Aristote en version arabe», *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 23, 1956, 14 (Pinès croit avoir retrouvé un texte authentique d'Aristote!). Un autre passage significatif se trouve chez ʿAbd al-Laṭîf al-Baġdâdî, *Kitâb fî ʿilm mâ baʿda aṭ-ṭabîʿa*, éd. A. Neuwirth, *ʿAbd al-Laṭîf al-Baghdâdî's Bearbeitung von Buch Lambda der aristotelischen Metaphysik*, Wiesbaden, 1976, 86-87 (voir, pour la distinction entre première et seconde intention, *ibid.*, 186-191).

[13] Notons que les philosophes musulmans ont élaboré cette doctrine pour sauver la transcendance et la perfection de Dieu, sans vouloir insinuer que la genèse du monde aurait lieu à son insu, comme un processus nécessaire échappant à sa volonté. Au contraire, Dieu connaît et approuve immédiatement tout ce qui procède de son essence (ainsi, p.ex., Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 402-403). Cependant, une certaine ambiguïté demeure, ce que des théologiens orthodoxes comme Ġazâlî n'ont pas manqué de relever.

[14] Fârâbî, *Ârâ'*, II,1, p. 88-90; Ps.-Fârâbî, *ʿUyûn*, § 6, p. 58; Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 366-367, 402, *Naǧât*, 273-274. La création par émanation se trouve ainsi réduite à une sorte de processus naturel, difficilement conciliable avec le créationisme du Coran, qui accorde une place centrale à la volonté divine.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

radicalement des *falâsifa* en cette matière. Le problème revient chez lui au niveau de l'Intellect, mais libéré de son équivocité théologique. Le caractère non-intentionnel de l'émanation ne forme plus d'obstacle puisqu'elle part de la première créature et non du Principe. En instaurant l'Intellect, le Principe a instauré «en une fois» la création entière: les êtres découlent nécessairement et automatiquement de l'Intellect, selon les modalités incluses en son essence.

Kirmânî nie que l'émanation puisse résulter d'une intention première, exactement pour les mêmes motifs qui avaient poussé la *falsafa* à nier la volonté divine dans l'émanation: cette volonté, qui prendrait l'inférieur pour objet, mettrait en péril l'unité, la perfection et l'autarcie de la source de l'émanation.

La suite de la définition décrit le processus de l'émanation en des termes dont la densité et l'obscurité ne peuvent que désorienter le lecteur: «l'émanation est une certaine passion qui ne repose pas sur une première intention. L'être dont elle procède est une essence qui réunit deux choses: par la première elle entoure, par l'autre elle est entourée. Cette essence émet une lumière lorsqu'elle se contemple soi-même et jouit d'elle-même. Ainsi est produit à partir des deux choses et en dehors (de cette essence) un être dont la fermeté dépend de la fermeté de l'essence»[15].

Cette phrase contient toutes les composantes de la doctrine de l'émanation des Intelligences à partir de l'Intellect: l'émanation suppose, dans sa source, l'identité du sujet avec l'objet de l'intellection ou de la perception (*iḥâṭa*)[16]; elle est une lumière qui jaillit suite à l'autocontemplation de la source et à la jouissance qu'elle en tire; l'émanation produit un être distinct, mais dont la permanence demeure dépendante de la source.

L'émanation fait suite à l'auto-intellection de l'Intellect. Celui-ci intellige sa propre essence et est intelligé par elle, étant en même temps intellect, intelligeant et intelligé. Par la perception (*iḥâṭa*), l'intellection (*ʿaql*) et la contemplation (*mulâḥaẓa*) de soi-même, l'Intellect met le processus de l'émanation en marche[17]. Cette auto-perception, auto-intellection et

[15] *Râḥat*, 207.13-16: والإنبعاث إنفعالٌ ما لا عن قصد اول وهو وجود يحصل عنه ذات جامعة لأمرين باحدهما تكون محيطة وبالآخر تكون محاطة فتشرق تلك الذات عنه ملاحظتها ذاتها وإغتباطها بها فيحصل من بين الأمرين خارجًا عنها أمر يثبت بثبوت الذات.

[16] La quatrième forme de *ḥâṭa* signifie «entourer», mais également, au sens figuré, «entourer par l'esprit, connaître, comprendre», etc.; cf. van Ess (a) 79.

[17] *Râḥat*, 208.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

auto-contemplation constituent l'intention première de l'action de l'Intellect, puisqu'elles dérivent d'une manière nécessaire et naturelle de sa perfection[18]. L'émanation, par contre, n'est pas l'objet de son action, mais un effet secondaire engendré «par intention seconde»[19].

Une fois de plus, nous constatons que Kirmânî applique à l'Intellect une prérogative que la *falsafa* réserve strictement à Dieu. Pour celle-ci, l'émanation découle de l'auto-intellection de l'intellect divin; la connaissance éternelle que Dieu a de sa propre essence figure comme cause créatrice de tous les êtres[20]. De ce fait, Kirmânî est beaucoup plus proche des néoplatoniciens qui situent, tout comme lui, la production par auto-intellection au niveau de l'Intellect et non de l'Un, auquel ils nient d'ailleurs la qualité d'intellect[21]. Le mode de production propre à l'Intellect, nous dit Proclus, est la production par intellection; l'Intellect ne faisant qu'un avec l'objet de son intellection, celle-ci devient auto-intellection[22]. Pour les néoplatoniciens la production des êtres, provoquée par cette auto-intellection, n'est pas le but, l'objet de l'acte de l'Intellect: son action serait alors liée à une cause inférieure, ce qui est contraire à sa dignité[23]. La production des êtres est donc la conséquence non-voulue, «l'accompagnement» (παρακολούθημα) de l'auto-contemplation et de l'auto-intellection[24]: nous sommes à deux pas de Kirmânî, lorsqu'il déclare que l'émanation ne provient pas d'une intention première[25].

[18] En tant qu'être parfait, l'Intellect ne peut intelliger ou contempler ce qui lui est inférieur; voir *supra*, p. 183-187.

[19] *Râḥat*, 218. Kirmânî ajoute que cette auto-intellection, en tant qu'intention première de l'action de l'Intellect, représente en même temps une forme de *tawḥîd*: en intelligeant sa propre essence, il se soumet implicitement à l'impossibilité d'intelliger son Principe.

[20] Ps.-Fârâbî, *'Uyûn*, § 6, p. 58; Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 363, 365, 403, *Naǧât*, 247, 274; cf. Madkour (b) 74-75; Naṣr (a) 213.

[21] Selon Morewedge (a) 190, 279-284, (b) 10-11, le thème de la création par auto-intellection de l'Intellect divin, tel qu'il apparaît chez Ibn Sînâ, ne serait pas dérivé du néoplatonisme, mais du zurvanisme iranien, ce qui nous paraît très improbable, puisque la notion en question se rencontre déjà chez Fârâbî et dans les *Plotiniana Arabica*. En réalité, elle est simplement le produit d'une synthèse entre l'Intellect divin d'Aristote et le Νοῦς néoplatonicien.

[22] Proclus, *El. Theol.*, § 174, p. 152.8-9: «tout esprit fait subsister ce qui vient après lui par son acte de penser (τῷ νοεῖν). Sa création (ποίησις) réside dans son acte de penser, et sa pensée dans son acte créateur (ἐν τῷ ποιεῖν)» (trad. Trouillard). Dodds, 290, interprète cette doctrine néoplatonicienne de la création par émanation intemporelle et non-voulue, comme une réaction contre la notion chrétienne d'une création voulue dans le temps.

[23] Proclus, *In Parm.*, III, 791.

[24] Plotin, *Enn.*, III,8,4: la production comme «accompagnement» de la contemplation.

[25] Tout en présentant la production des êtres inférieurs comme le produit de l'auto-intellection de l'Intellect, les néoplatoniciens entretiennent une ambiguïté quant au point de départ de la procession: faut-il le situer au niveau de l'Un ou de l'Intellect? Cette ambiguïté, déjà présente chez Plotin (cf. Dodds, 290), devient plus apparente chez Proclus: en

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

L'émanation est mise en route par l'auto-intellection de l'Intellect et en particulier, précise Kirmânî, par la joie et la jouissance qu'il tire de cette auto-intellection. Alors qu'il était plein de tristesse et de mélancholie face à l'impossibilité d'atteindre son Principe, l'Intellect devient toute joie en contemplant sa propre essence, la plus parfaite et la plus belle de la création entière, objet du désir universel: «il jouit de sa propre essence, à cause de ce qui lui parvient d'elle lors de cette contemplation (*mulâḥaẓa*). Cette jouissance surpasse toute jouissance; la joie qu'il tire de sa situation ne peut être comparée à aucune joie présente en nos âmes — avec ce qu'elles comportent d'imperfection — lorsqu'elles atteignent l'objet désiré ou obtiennent l'aimé. Non, sa joie est plus intense et plus grande. A cause de cette jouissance qu'il trouve dans le rayonnement (*išrâq*) de son essence — lorsqu'il perçoit sa propre essence, l'intellige et la contemple, tout en éprouvant en son essence une joie inspirée par elle — un rayon de lumière procède de lui»[26]. En contemplant l'ultime perfection qu'il porte en soi, l'Intellect ressent une joie si intense qu'une sorte de «débordement» a lieu en son essence: la pure lumière dont il est constitué est «portée à ébulition», «déborde» et se répand en dehors de lui. Une image poétique doit illustrer ce processus: la joie de l'Intellect provoque un rayon de lumière, tout comme la rencontre de l'aimée provoque une rougeur sur les joues de l'amant. La joie (*masarra*) que l'âme ressent en contemplant l'objet de son désir et de son amour, agit sur le sang: porté à ébulition par l'émotion, le sang monte des profondeurs du corps vers le visage, où il fait apparaître une rougeur sur les joues et le front. Mais divers obstacles empêchent cette rougeur de se détacher de la peau. Par contre, la lumière qui déborde de l'Intellect n'est pas retenue en lui; elle s'en sépare pour mener une existence autonome[27].

Que l'acte d'intellection engendre joie et jouissance est un thème bien connu de la *falsafa*. Ainsi le Dieu de Fârâbî, possédant toutes les perfections à un degré ultime et étant en mesure de se contempler et de se connaître de la manière la plus parfaite, éprouve perpétuellement un

certains passages (comme, p.ex. *El. Theol.*, § 34, p. 38.3-8) il insinue que le πρόοδος part du Νοῦς et non du Principe. Damascius confirme cette tendance en niant explicitement que la procession puisse prendre son origine dans l'Ultime inaccessible (cf. Trouillard (b) 356), position qui se rapproche nettement de celle défendue par Kirmânî. Mais contrairement à ce dernier, les néoplatoniciens ne nient pas la possibilité d'une émanation à partir du Principe. Une ambiguïté analogue a été relevée au sujet de la transcendance de l'Ultime et de l'autoconstitution de l'Intellect; voir *supra*, p. 145-146.

[26] *Râḥat*, 208.7-11.

[27] *Râḥat*, 208.11-18.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

plaisir incommensurable et inégalable. Nos joies et jouissances, même les plus intenses, n'ont rien en commun avec la félicité divine, effet d'auto-intellection[28]. Dieu, l'objet ultime de tout désir et de tout amour, éprouve un amour (*ʿišq*; *ḥubb*) et une fierté (*iʿǧâb*) extrêmes pour soi-même: le sujet et l'objet de son amour sont identiques, ce qui Lui procure une joie unique[29]. La joie que chacune des dix Intelligences tire de son auto-intellection est moins grande que le bonheur qui lui incombe en intelligeant Dieu, l'intensité de la joie dépendant de la perfection de l'objet intelligé[30]. La description que Fârâbî donne de cette joie et les termes avec lesquels il la désigne (*iġtibâṭ*; *iltiḏâḏ*; *iʿǧâb*; *ʿišq*) sont très proches de Kirmânî, avec la réserve habituelle que chez ce dernier il y a un changement de perspective: le bonheur suprême ne se situe plus au niveau du Principe, mais à celui de l'Intellect[31]. Néanmoins, la ressemblance dans la formulation est si frappante que nous pensons que Kirmânî, en donnant cet exposé de la joie de l'Intellect, avait le *Ârâ' Ahl al-Madîna al-Fâḍila* de Fârâbî en mémoire.

Ibn Sînâ n'a fait que reprendre les élaborations de Fârâbî[32], tout en attribuant l'origine de cette doctrine à Aristote[33]. En effet, l'intellect divin d'Aristote se trouve dans un état de joie perpétuelle, puisque son acte d'auto-intellection est une jouissance (ἡδονή) qui n'a rien en commun avec nos joies temporelles et imparfaites[34]. Ce thème est passé dans le néoplatonisme, où il est en partie appliqué à l'Un (la félicité suprême de l'Un)[35], en partie à l'Intellect: la joie engendrée par l'intellection devient, tout comme chez Kirmânî, le privilège de l'Intellect[36].

[28] Fârâbî, *Ârâ'*, I,12-15, p. 82-88, *Siyâsa*, 46-47.

[29] Fârâbî, *Ârâ'*, I,15, p. 86-88.

[30] Fârâbî, *Ârâ'*, VI,6, p. 116-118. De même, les corps célestes éprouvent une certaine joie en s'intelligeant eux-mêmes, bien que leur plaisir soit beaucoup plus intense lorsqu'ils intelligent l'Intelligence à laquelle ils doivent leur existence; leur jouissance atteint son paroxysme au moment où ils intelligent Dieu (*Ârâ'*, VII,5, p. 122).

[31] L'indéniable parenté entre Fârâbî et Kirmânî se transforme ici en une véritable antithèse: l'intellection de Dieu procure aux Intelligences de Fârâbî un degré suprême de jouissance, tandis que l'impossibilité de cette intellection plonge les Intelligences de Kirmânî dans une profonde tristesse.

[32] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 369, *Naǧât*, 245-246, *Dâneš: Ilâhîyât*, § 37, p. 102-111; Ps.-Fârâbî, *ʿUyûn*, § 5, p. 58.

[33] Ibn Sînâ, *Dâneš: Ilâhîyât*, § 37, p. 111.

[34] Aristote, *Metaph.*, Λ,7, 1072b15-26; cf. *Eth. Nic.*, VII,15, 1154b25, X,8, 1178b7-21, *Pol.*, VII,1, 1323b23.

[35] Ainsi, p.ex., Plotin, *Enn.*, VI,8,15-16: l'Un représente l'objet de son propre amour. Il s'agit d'un aspect de l'autoconstitution de l'Un.

[36] Proclus, *In Tim.*, III,6-7: l'intellect démiurgique «s'émerveille» en intelligeant la perfection de son essence.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ainsi, selon notre auteur, la joie comme effet secondaire[37] de l'auto-intellection de l'Intellect provoque un débordement de son essence, qui laisse échapper un rayon de lumière: l'émanation.

β. La métaphore du soleil et du miroir

Kirmânî décrit l'émanation comme un rayon de lumière (*suṭû' nûr*) qui procède de l'Intellect. Celui-ci est comparé au soleil qui projette ses rayons sur la surface de l'eau ou d'un miroir poli: les rayons sont reflétés par cette surface luisante, qui émet à son tour un rayon en dehors d'elle (*inbi'âṯ ḍaw' ḫârig 'anhâ*)[38]. L'Intellect contemple, intellige et perçoit sa propre essence, comme le soleil illumine la surface du miroir; l'essence de l'Intellect est intelligée et éclairée par l'Intellect même, comme le miroir est éclairé par la lumière du soleil; l'émané existe en dehors de l'Intellect, comme le rayon de lumière existe en dehors du miroir, puisque celui-ci reflète la lumière reçue du soleil; l'Intellect et l'intelligé ne forment qu'une seule essence, comme le soleil et le miroir ne forment qu'une seule essence sur le plan de la corporéité (*ǧismîya*); l'Intellect est plus noble (*ašraf*) en sa qualité d'intellect intelligeant qu'en sa qualité d'intellect intelligé, comme le soleil est plus noble que le miroir[39]. Cette comparaison quelque peu forcée, est cependant relativée par Kirmânî: la pureté et la lueur de l'Intellect ne sont en rien égales à la brillance du miroir ou de la surface de l'eau.

Alors que l'image du soleil et de ses rayons représente un véritable lieu commun dans les textes émanatistes antiques et musulmans[40], la métaphore du soleil et du miroir, telle qu'elle apparaît chez notre auteur, s'avère beaucoup plus rare. Elle pourrait, dès lors, nous donner une indication précieuse sur les sources de Kirmânî.

Résumons d'abord les éléments de la métaphore: le soleil prend la place de l'Intellect; le miroir ou la surface de l'eau se réfère à l'essence de l'Intellect; la lumière reflétée symbolise l'émanation qui sort de l'Intellect pour mener une existence indépendante.

L'image qui compare l'émanation aux rayons du soleil reflétés par un miroir, ne se rencontre pas chez Plotin. Mais elle figure dans une des inter-

[37] Il va sans dire que la joie suscitée par l'auto-intellection ne peut apparaître qu'en seconde intention: l'Intellect n'intellige pas sa propre essence uniquement en vue du plaisir que cela lui procure.

[38] *Râḥat*, 208.18-20.

[39] *Râḥat*, 209.

[40] Elle apparaît p.ex. chez Plotin, *Enn.*, V,3,12 (cf. *Ep. Sc. Div.*, 175.6-7 / § 113, p. 321), V,3,15 (cf. *Ep. Sc. Div.*, 176.21-22 / § 142, p. 327), VI,8,18.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

polations qui constituent la Longue Recension de la *Théologie d'Aristote*, sans équivalent dans la Vulgate et dans les *Ennéades*. Nous y lisons le texte suivant[41]: ولمّا انبعث شعاع العقل وضياؤه كالشعاع المنبعث مثلاً من البلّور والزجاج تكون منه طبيعة النفس الناطقة («lorsque les rayons et la lumière de l'intellect apparaissent par émanation, comme les rayons qui émanent, par exemple, du cristal ou du verre, la nature de l'âme rationnelle y tire son existence»). Un texte analogue, mais encore plus explicite, se trouve dans le *Livre sur l'Esprit et l'Ame* d'Isaac Israeli. L'original arabe étant perdu, nous citons la version hébraïque dans la traduction d'Altmann[42]: «God created the intellect as a splendour; when its nature and essence were established, a radiance and brilliance went forth from its shade like the radiance which goes forth from the shade of the glass balls and the mirrors which are set in windows of baths and houses, when the ray of the sun falls on them». Un troisième parallèle a été découvert par Stern dans le *Kitâb Bilawhar wa Yûdasaf* d'Ibn Ḥasdây: «After the nature of the intellect had been established, a flame went forth from it and a light like the flame which goes forth from the sun and falls upon glass in a dark house»[43]. Selon l'hypothèse de Stern, ces textes apparentés remonteraient à une même source néoplatonicienne, transmise sous le nom d'Aristote et dont des extraits sont conservés dans l'ouvrage d'Ibn Ḥasdây. Pour cette raison, il l'a surnommée «Ibn Ḥasdây's Neoplatonist». Isaac Israeli et l'auteur de la Longue Recension de la *Théologie d'Aristote* auraient puisé, chacun de son côté, à cette source, ce qui expliquerait les nombreuses concordances existant entre les deux[44]. En recoupant les divers fragments, Stern a tenté une reconstruction de l'original arabe d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist», ce qui donne pour le passage qui nous concerne ici[45]: فلمّا قامت طبيعة العقل وذاته انبعث من فيئه شعاع وضياء كالشعاع المنبعث من فيء مكابّ الزجاج والمرايا المنصوبة في كواء الحمّامات إذا سقط عليها شعاع الشمس («lorsque sont établies la nature et l'essence de l'Intellect, un rayon et une lumière émanent de son ombre, comme les rayons qui émanent de l'ombre des boules en verre et des miroirs, placés dans les fenêtres des bains, quand les rayons du soleil y tombent»).

[41] *Theol. Arist. L.*, 84.2-3. Pour les problèmes concernant cette Longue Recension, voir Aouad, 564-570; van Ess (d) 334-336.

[42] Altmann et Stern, 110-111; cf. Stern (b) 67. Un texte pratiquement identique se trouve dans Isaac Israeli, *Chapitre sur les Eléments*, 52 (éd.), 41-42 (trad.) = Altmann et Stern, 119.

[43] Stern (b) 104.

[44] Stern (b) 98.

[45] Stern (b) 105.5-107.1.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Il est très probable que la métaphore du soleil et du miroir, telle qu'elle apparaît chez Kirmânî, appartienne à cette même tradition[46]. Si l'hypothèse de Stern est exacte — et nous estimons qu'elle repose sur des bases solides — il en résulte que Kirmânî s'est inspiré soit d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist», soit de la Longue Recension de la *Théologie d'Aristote*. La suite de notre analyse apportera des indices supplémentaires qui viendront confirmer ce rapprochement.

Bien que la métaphore en question semble empruntée à une source néoplatonicienne encore non-identifiée, soit «Ibn Ḥasdây's Neoplatonist», nous essaierons d'en retracer la signification philosophique. La métaphore du miroir prend une place importante dans la théorie platonicienne des Idées, qui perçoit le monde sensible comme l'image reflétée du monde des Idées: les êtres sensibles sont les reflets (εἰκόνες) des Idées supra-sensibles dans le grand miroir qu'est l'univers[47]. Plotin a repris cette image, tout en l'intégrant dans un contexte émanatiste, afin d'illustrer la relation entre le monde spirituel et le monde corporel qui en découle[48]. Bien qu'elle n'apparaisse pas dans le texte des *Ennéades* sous la forme que nous avons rencontrée dans la tradition arabe, notre métaphore n'est pas étrangère à Plotin; au contraire, l'exégèse qu'en donne Kirmânî est parfaitement conciliable avec la pensée du néoplatonicien. Ainsi le soleil, image habituelle pour désigner l'Intellect, brille sur le miroir, qui reçoit les rayons du soleil, c.-à-d. les Formes contenues dans l'Intellect. Le miroir n'est autre que l'essence même de l'Intellect et les Formes ou Idées sont associées aux images dans le miroir. Ces Formes étant l'objet de l'intellection de l'Intellect, comme le miroir est la surface sur laquelle rayonne le soleil, et l'Intellect n'intelligeant que soi-même, les Formes et l'Intellect ne font qu'un, thèse caractéristique de la philosophie de Plotin[49]. Pour mener la métaphore jusqu'au bout, Kirmânî se trouve dans l'obligation d'affirmer que le soleil et le miroir ne

[46] La version de la métaphore donnée par Kirmânî est la seule qui mentionne la surface de l'eau. Cela n'exclut pas sa parenté avec les autres versions, puisque celles-ci montrent également des divergences au sujet de la matière réflectrice: cristal, verre, boules en verre, miroirs, etc.

[47] J. Behm, «Das Bildwort vom Spiegel (1 Korinther 13:12)», *Reinhold Seeberg - Festschrift*, Leipzig, 1929, 332-335 (avec de nombreuses références).

[48] Ainsi, p.ex., *Enn.*, III,6,7, IV,3,11 (où le miroir apparaît en combination avec le soleil, image de l'Intellect!); cf. Behm, 334. D'autre part, Plotin emploie l'image du miroir en relation avec la matière: en tant que limite inférieure de la procession et point de départ de la remontée, la matière reflète les lumières du monde intelligible, alors que ces reflets constituent le monde sensible; cf. Heinemann, 13-15; Zeller, 607-609.

[49] Armstrong (c) 393; Pépin, 47-55.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

font qu'un «sur le plan de la corporéité», argument qui paraît plutôt faible! La conclusion s'impose. La métaphore du soleil et du miroir, telle qu'elle apparaît dans les textes arabes dérivés d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist», se situe dans le contexte de la philosophie plotinienne et de ce fait a été facilement intégrée dans la Longue Recension de la paraphrase arabe des *Ennéades*. L'exégèse qu'en donne Kirmânî porte également un caractère plotinien. Alors qu'il a très probablement emprunté la métaphore à la tradition d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist» (ou à la Longue Recension), nous ne savons s'il a puisé son exégèse à la même source, cette dernière ne nous étant connue que d'une manière très fragmentaire.

Cependant, une différence capitale sépare Plotin de Kirmânî et, en une certaine mesure, de la tradition arabe que nous venons de décrire. Alors que chez Plotin la lumière ou les images reflétées par le miroir sont les êtres sensibles, Kirmânî voit dans la lumière reflétée le produit de l'émanation à partir de l'Intellect, c.-à-d. les Intelligences. L'image du miroir est ainsi complètement transformée: le reflet de l'Intellect n'est plus le monde sensible, mais le Plérôme des Intelligences séparées. Cette transformation était déjà amorcée par les néoplatoniciens arabes qui identifiaient la lumière reflétée par le miroir avec l'âme. Dans la tradition néoplatonicienne arabe, le miroir n'est plus en premier lieu le symbole de la correspondance entre les mondes, mais il devient un élément du langage métaphorique exprimant l'émanation[50].

Une dernière caractéristique du processus de l'émanation concerne le statut de l'émané. Poursuivant la même métaphore, Kirmânî démontre que l'émané reçoit certes une existence autonome, tout en demeurant dans une dépendance permanente envers sa source: l'émané peut se maintenir dans l'existence aussi longtemps que la source entretient l'émanation. De même, la lumière reflétée sort du miroir comme un être autonome, subsistant en lui-même (*qâ'im bi-ḏâtihi*) hors de sa source. Elle pourra subsister éternellement à condition que le soleil continue à briller éternellement et que la surface du miroir ne subisse aucun changement. Mais dès que le soleil cesse de rayonner ou que le miroir se

[50] Selon Altmann et Stern, 127, la métaphore inhabituelle qui décrit l'émanation comme les rayons du soleil reflétés par la surface d'un miroir poli, remonterait à une tradition apocryphe transmise sous le nom de Platon. Ils en ont trouvé une attestation chez Moïse de Narbonne: «As Plato said, the soul resembles the light of the sun entering through a variety of windows, for if the immediate ones are removed, the ray will be delayed».

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

brise, le reflet disparaît[51]. L'émané, c.-à-d. le Plérôme des Intelligences et le monde sensible, possède une réalité et une existence propres, mais dont la permanence dépend directement et perpétuellement du flux créateur émanant de la source, l'Intellect. Celui-ci est donc le seul être qui possède une autarcie absolue; les autres créatures sont le fruit d'une émanation continue à partir de l'Intellect et peuvent, à tout moment, cesser d'exister. La création doit être continuellement «maintenue» ou «soutenue» dans l'existence: c'est la notion ismaélienne du *ta'yîd*[52].

Cette dépendance de l'émané envers sa source est une implication classique du concept de l'émanation, souvent attestée dans le néoplatonisme[53].

(b) Le terme *inbi'âṯ*

Un point reste à éclaircir. En étudiant le vocabulaire de l'émanation dans l'œuvre de Kirmânî, on ne peut être que frappé par un fait remarquable. Dans sa polémique contre les philosophes qui acceptent une émanation à partir du Principe, il désigne l'émanation par le terme *fayḍ*[54], alors qu'en exposant sa propre doctrine il emploie exclusivement le terme *inbi'âṯ*. Kirmânî accordait-il une signification différente à *fayḍ* et à *inbi'âṯ*?

L'arabe possède un riche vocabulaire pour exprimer la notion de l'émanation. Les termes les plus fréquents sont: *fayḍ* ou *fayaḍân* (de *fâḍa*: «être en grande abondance, déborder et couler à profusion, comme un torrent»); *inbiğâs* (de *bağasa* VII: «jaillir, s'ouvrir un passage, en parlant d'une source ou de l'eau en général»); *inbiṯâṯ* (de *baṯṯa* VII: «être dispersé, disséminé»); *inbi'âṯ* (de *ba'aṯa* VII: «être suscité et envoyé chez quelqu'un»); *sulûk* (de *salaka*: «suivre un chemin, procéder») et *ṣudûr* (de *ṣadara*: «sortir, procéder, émaner»)[55]. La différence entre ces termes, dont *fayḍ* est sans aucun doute le plus usité, peut s'expliquer par la nature de la métaphore à laquelle ils étaient originairement liés. Ainsi, *fayḍ* suscite l'idée d'un débordement d'eau (l'émanation comparée à l'eau jaillissant d'une source), tandis que *inbi'âṯ* se réfère plutôt à une émission de lumière (l'émanation comparée à la lumière qui

[51] *Râḥat*, 208.
[52] Voir *infra*, p. 345-346, 366.
[53] Ainsi, p.ex., *Theol. Arist.*, VIII,119.13-14 / § 181, p. 407 (= *Enn.*, V,8,12.23-24), VIII,119.17-19 / § 183, p. 407.
[54] Voir *supra*, p. 102-110.
[55] Hasnawi, 966-967; Tj. de Boer, «faiḍ», *E.I.*[1] *Suppl.*, 75-77; Endress, 110-111.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

procède d'un point lumineux)[56]. Mais dans le langage technique de la philosophie arabe, tous ces termes peuvent être considérés comme synonymes, leurs significations originales étant absorbées par la notion générale de l'émanation. Il serait dès lors trop simple d'imputer la différence de vocabulaire chez Kirmânî au fait qu'il aurait associé le concept de l'émanation défendu par la *falsafa* à la métaphore de l'eau et sa propre théorie de l'émanation à la métaphore de la lumière.

Alors que Kirmânî fait d'*inbiʿâṯ* son terme privilégié, il s'avère très rare dans la *falsafa*[57] et n'apparaît que quelques fois dans les paraphrases arabes de Plotin et de Proclus[58]. De même, les Iḫwân aṣ-Ṣafâ' donnent nettement la préférence à *fayḍ* ou à *inbiğâs*, alors qu'*inbiʿâṯ* n'est attesté qu'occasionnellement dans les *Rasâ'il*[59]. Ainsi, *inbiʿâṯ* n'est qu'un des nombreux termes du vocabulaire émanatiste arabe et certainement pas un des plus courants. Il appartient manifestement à une autre tradition que nous allons essayer de délimiter.

La philosophie ismaélienne antérieure à Kirmânî avait déjà montré une certaine prédilection pour *inbiʿâṯ*. Siğistânî l'emploie fréquemment[60], mais non exclusivement[61]. La distinction entre *ibdâʿ* et *inbiʿâṯ* est un des éléments caractéristiques de la pensée ismaélienne, *inbiʿâṯ* désignant l'émanation, à partir de l'Intellect, de substances spirituelles. De l'ismaélisme, cette terminologie est passée dans le vocabulaire druze[62]. Kirmânî ne fait que suivre cette tradition, tout en la renforçant: chez lui, *inbiʿâṯ* devient le terme unique.

[56] La racine *bʿṯ* a la signification d'«émettre, envoyer». Remarquons que certains traducteurs arabes (comme Asṭât et Qusṭâ b. Lûqa) ont employé *inbiʿâṯ* pour rendre la notion d'ὁρμή («inclination naturelle»), p.ex. dans Aristote, *Metaph.*, Λ,7, 1072b12 (cf. Walzer (b) 391) et Aetius Arabus, *al-Ârâ' aṭ-Ṭabîʿîya*, 176.26, 210.16, 234.26 (cf. Daiber (b) 537). Cet emploi du terme *inbiʿâṯ*, abandonné par les traducteurs ultérieurs en faveur de *ḥamîya*, doit être nettement distingué de celui qui nous occupe à présent.

[57] Voir, p.ex., Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 397.18. Fârâbî montre une nette préférence pour *fayḍ*, Ibn Sînâ pour *fayḍ*, *fayaḍân* et *ṣudûr*.

[58] *Theol. Arist.*, I,20.10-11 / § 13, p. 221, I,26.12-15 / § 49, p. 231, VIII, 98.3-6 / § 44, p. 473; Proclus Arabus, *El. Theol.*, 20.16 (cf. Endress, 109-111). Le terme *inbiʿâṯ* n'est pas attesté dans le *Liber de Causis*.

[59] Ainsi, p.ex., Iḫwân, *Rasâ'il*, IV,201, 203, 212; cf. Marquet (c) 106-107; id., «Coran et création», *Arabica*, 11, 1964, 280.

[60] Voir, p.ex., Siğistânî, *Iṯbât*, 46.6-9, *Yanâbîʿ*, § 86, p. 45.7. Le terme apparaît également chez Abû Ḥâtim ar-Râzî (cf. Walker (a) 53) et Abû ʿÎsâ al-Muršid, *Risâla*, § 12, p. 12 (cf. Halm (a) 77).

[61] Il se sert également des termes *ifâḍa* (p.ex. *Yanâbîʿ*, § 82, p. 43.2, § 163, p. 83.2; cf. Walker (c) 80 n. 4) et *inbiğâs* (p.ex. *Iṯbât*, 125.9).

[62] Walker (c) 80; Bryer (b) 21. Le terme *inbiʿâṯ* est très répandu dans les textes ismaéliens post-fatimides (Strothmann, 53). Notons qu'il apparaît également dans la littérature arabe chrétienne, où il désigne la procession de l'Esprit à partir du Père (*inbiʿâṯ ar-rûḥ*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Alors qu'*inbiʿâṯ* (et autres dérivés de *baʿaṯa* VII, comme *munbaʿaṯ*) n'apparaît qu'à quelques rares reprises dans la Vulgate de la *Théologie d'Aristote*, il figure déjà quatre fois dans le court extrait de la Longue Recension publié par Stern[63]. Il faudra attendre l'édition complète de cette recension pour savoir si *inbiʿâṯ* y figure comme terme privilégié pour l'émanation. En attendant, une constatation intéressante peut être faite: un des passages où notre terme apparaît, est précisément celui qui contient la métaphore du soleil et du miroir[64]. Il se retrouve également dans les textes parallèles d'Isaac Israeli et d'Ibn Ḥasdây et remonterait donc, selon l'hypothèse de Stern, à leur source commune: «Ibn Ḥasdây's Neoplatonist»[65]. Dès lors, nous pouvons conclure que l'emploi privilégié d'*inbiʿâṯ*, ainsi que le lien entre ce terme et la métaphore du miroir, remontent à cette source néoplatonicienne. Le terme et la métaphore ont été repris par les auteurs qui puisent directement ou indirectement à cette source: Isaac Israeli[66], l'auteur inconnu des interpolations qui constituent la Longue Recension et, finalement, Kirmânî (éventuellement par l'intermédiaire des philosophes ismaéliens antérieurs)[67]. Ajoutons que la *Doxographie* du Ps.-Ammonius emploie *inbiʿâṯ* dans un passage attribué à Anaximène, mais qui se rattache doctrinairement à la tradition d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist»[68].

Nous possédons maintenant les éléments qui doivent nous permettre de proposer une explication de la terminologie de l'émanation chez Kirmânî. Notre auteur reprend, dans sa polémique contre les philosophes, le

min al-ab), en contraste avec la «naissance du Fils» (*wilâdat al-ibn*); cf. Yaḥyâ b. ʿAdî, *Munâqaḍa Nusṭûrîya*, éd. E. Platti, *La grande polémique antinestorienne de Yaḥyâ b. ʿAdî* (CSCO 427 / Ar. 36), Louvain, 1981, 29.15-16; Pinès (a) 14 n. 3. Faut-il établir quelque lien entre les deux modes de génération (*ibdâʿ* - *inbiʿâṯ*) par lesquels le Plérôme des Intelligences a été constitué selon Kirmânî, et les deux modes (*wilâda* - *inbiʿâṯ*) qui sont à la base de la Trinité chrétienne?

[63] *Theol. Arist. L.*, 84.2-3, 86.1-2.

[64] *Theol. Arist. L.*, 84.2-3.

[65] Stern (b) 105, 107, 113.

[66] La terminologie de l'émanation chez Isaac Israeli est difficile à reconstituer, car la plupart de ses œuvres ne nous sont parvenues qu'en traduction hébraïque. Pourtant il apparaît du *Kitâb al-Ǧawâhir*, dont des fragments ont été conservés dans l'original arabe, qu'il employait *inbiʿâṯ* également en dehors de la métaphore du miroir (Isaac Israeli, *Kitâb al-Ǧawâhir*, 24); cf. Altmann, 5; Zimmermann (b) 237 n. 335.

[67] Il existe des liens manifestes entre la Longue Recension et la philosophie ismaélienne antérieure à Kirmânî, notamment au sujet de l'impératif créateur; cf. Pinès (b) 7-20; Zimmermann (b) 196-208; De Smet (a) 397-412.

[68] Ps.-Ammonius, *Âraʾ al-Falâsifa*, § 11/9, p. 45; cf. Rudolph, 118, 156-157. L'auteur de cette doxographie fait dire à Anaximène que Dieu a d'abord créé la matière, puis l'intellect; une doctrine analogue se retrouve dans «Ibn Ḥasdây's Neoplatonist»; cf. Jolivet (b) 29, 33, 43 n. 23.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

terme *fayḍ*, très répandu dans la *falsafa*. Il est probable qu'il vise en premier lieu Fârâbî, qui avait déclaré que l'Intellect procède de Dieu *ʿalâ ǧihat fayḍin*. Kirmânî combat donc les philosophes avec leur propre terminologie. Mais en exposant sa théorie de l'émanation, il remplace *fayḍ* — terme qu'il réservera pour un autre emploi[69] — par *inbiʿâṯ*. Ce choix peut être influencé par la tradition ismaélienne antérieure, où le terme apparaît plus fréquemment que dans la *falsafa*, mais surtout par les sources auxquelles il a puisé pour élaborer sa doctrine. L'emploi du terme *inbiʿâṯ* en liaison avec la métaphore du miroir nous incite à chercher cette source dans la tradition d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist». Kirmânî a fait d'*inbiʿâṯ* son terme technique et exclusif pour l'émanation, en le mettant en corrélation avec *ibdâʿ*: alors que seul l'Intellect a été généré par *ibdâʿ*, les Intelligences procèdent de l'Intellect par *inbiʿâṯ*[70].

2. L'origine de la pluralité et le schéma de l'émanation

(a) Le passage de l'un au multiple

La notion de l'émanation a été introduite dans la philosophie pour expliquer la genèse de la pluralité à partir d'un principe unique et absolument un. La source de toute émanation représente cette unité par excellence; la procession prend son origine dans une unité parfaite pour évoluer vers une pluralité croissante. Suivant la maxime *ex uno non fit nisi unum / al-wâḥid lâ yaṣdur ʿanhu illâ al-wâḥid*, les doctrines émanatistes ne font procéder directement de la source qu'un seul émané: l'apparition simultanée de plusieurs émanés impliquerait une pluralité en elle. Puisque l'émanation entraîne toujours une dégradation, l'émané étant moins parfait que sa source, l'unité qui procède de la source possède un degré d'unité moindre, alors que les émanations ultérieures comporteront une pluralité grandissante: diminution de perfection égale accroissement de pluralité.

La théorie de l'émanation chez les *falâsifa* repose sur ces principes généraux[71]. Dieu étant, en sa qualité de première cause ou d'être nécessaire, d'une unité et d'une unicité absolues, Il ne peut produire immédiatement par émanation qu'un seul être: la première Intelligence, qui

[69] Chez Kirmânî, *fayḍ* désigne l'influx qui descend du monde intelligible dans le monde sensible (voir *infra*, p. 345-346).

[70] Une combinaison très analogue d'*ibdâʿ* et d'*inbiʿâṯ*, de créationisme et d'émanatisme, se trouve chez Isaac Israeli (cf. Altmann, 1-4). Elle pourrait s'expliquer par le fait que le néoplatonisme juif et ismaélien remontent aux mêmes sources.

[71] Madkour (b) 77-78; Kogan 248-249; Naṣr (a) 203.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

est elle-même une et unique. Cependant, en tant qu'émanée, elle est d'une moindre perfection et porte en soi les germes de la pluralité. Dès lors, elle n'engendrera plus un seul être, mais plusieurs. A ce niveau une différence apparaît entre Fârâbî et Ibn Sînâ. Dans le système de Fârâbî la première Intelligence produit une dyade, c.-à-d. une autre Intelligence (en intelligeant son Principe) et une sphère (en s'auto-intelligeant)[72], tandis que chez Ibn Sînâ elle fait émaner une triade: une autre Intelligence (en intelligeant son Principe), l'âme d'une sphère (en s'auto-intelligeant en tant qu'être nécessaire par autrui) et le corps de cette sphère (en s'auto-intelligeant en tant qu'être contingent en soi)[73]. Dieu, en sa qualité d'unité absolue, fait émaner la première Intelligence, qui représente l'unité relative; à son tour, celle-ci fait émaner une pluralité, soit une dyade (Fârâbî), soit une triade (Ibn Sînâ). Ce procédé se répète au niveau de chacune des Intelligences, dont l'imperfection croissante contient les germes d'une pluralité grandissante qui explose à partir de la dixième Intelligence: celle-ci n'engendre plus une dyade ou une triade, mais le monde sublunaire, le règne par excellence de la pluralité.

Avec ce que nous connaissons déjà du système philosophique de Kirmânî, il est aisé d'entrevoir que le passage de l'unité à la pluralité se fera chez lui d'une manière bien différente. En effet, pour notre auteur le Principe ne représente ni l'un ni l'unité absolue, puisqu'Il se situe au-delà de l'un et de l'unité; l'Intellect, instauré par *ibdâʿ*, n'est pas une unité relative, mais la forme la plus absolue d'unité et de simplicité qui puisse être conçue par la pensée; la pluralité dans les Intelligences inférieures ne pourra être générée par le fait qu'elles intelligent le Principe Ultime, ce dernier demeurant hors de leur portée. Ces prémisses, auxquelles Kirmânî reste fidèle avec une conséquence exemplaire, le forceront à élaborer un schéma de l'émanation qui diffère sensiblement de la *falsafa*, malgré toutes les ressemblances superficielles.

Avant d'entamer la description de chacune des Intelligences, nous étudierons d'abord ce schéma général tel qu'il apparaît dans le *Râḥat al-ʿAql* et essaierons d'y apporter quelques éclaircissements préliminaires.

Le Principe Ultime transcende chaque forme de pluralité et de composition. Par conséquent, Il est situé au-delà de l'unité et de l'unicité (*al-wâḥidîya wa l-aḥadîya*), ces qualités impliquant précisément une pluralité

[72] Fârâbî, *Ârâʾ*, III,1-10, p. 100-104.
[73] Ibn Sînâ, *Šifâʾ: Ilâhîyât*, 406, *Naǧât*, 256-257, 277.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

et une composition[74]. L'unité et l'unicité étant des attributs qui n'appartiennent qu'aux créatures, ils reviennent en premier lieu à l'Intellect, qui en représente la forme la plus pure et la plus absolue. Cette unité extrême incombe à l'Intellect par sa qualité de premier instauré — en effet: l'existence d'une pluralité en son essence nécessiterait un être antérieur, cause de cette pluralité, alors qu'il n'est précédé par aucun être; le produit de l'*ibdâ'* ne peut être imparfait et donc multiple — et par sa qualité de cause première. L'effet ne pouvant rien contenir qui ne se trouve déjà dans la cause, toute pluralité (c.-à-d. la présence, dans l'essence, d'au moins deux éléments différents) nécessite une cause qui porte en soi une certaine pluralité. Afin d'éviter une régression à l'infini, il faut admettre un premier principe, un et unique, dont procède la pluralité et qui a lui-même été instauré par ce qui transcende l'unité[75]. Une certaine ambiguïté se glisse ici dans l'exposé de Kirmânî. Alors qu'en sa qualité de premier instauré l'Intellect, porteur des attributs les plus nobles, représente une unité parfaite et pure — la seule qui soit digne de l'*ibdâ'* — sa qualité de cause première implique inévitablement une pluralité en lui: il ne peut engendrer une pluralité par émanation, qu'à condition d'en posséder déjà certaines marques.

Kirmânî se montre parfaitement conscient du problème et cherche à le résoudre par le principe qui exprime la présence simultanée en l'Intellect d'une unité et d'une multiplicité: «l'Intellect est un en son essence, multiple par les annexions»[76]. Bien qu'il se situe en tant que premier instauré au sommet de la perfection et de l'unité, l'Intellect porte en soi les marques d'une pluralité inhérente à l'ordre de la création. Cette multiplicité explique pourquoi l'émanation à partir de l'Intellect n'engendre pas une unité mais une dualité, une paire (*zawǧ*), le premier degré de la pluralité: «ce qui procède du simple, de l'unique, de l'un, est une paire. Celle-ci représente le rang qui suit immédiatement le simple et correspond à la relation (*nisba*) qui revient à son essence par les annexions (*bi l-iḍâfât*) et non par elle-même»[77].

La genèse de la pluralité se fait donc en trois étapes. Le Principe transcende «le simple, l'unique, l'un» (*al-fard al-wâḥid al-aḥad*); l'Intellect est «le simple, l'unique, l'un» en son essence, mais, en tant que créature, il est en même temps «multiple par les annexions» (*kaṯîr bi l-iḍâfât*). Cette multiplicité «par les relations et les annexions» fait procéder de

[74] *Râḥat*, 231, 233.
[75] *Râḥat*, 231-232.
[76] Voir *supra*, p. 150-151.
[77] *Râḥat*, 232.18-20.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

l'Intellect une dualité, dont les composantes appartiennent à des espèces différentes[78].

Reste à savoir de quelles relations ou annexions il s'agit. L'émanation étant le produit de l'auto-intellection de l'Intellect, il semble évident de rechercher ces relations dans cette activité d'auto-intellection. Nous savons que, par son acte d'auto-intellection, l'Intellect est en même temps en son essence intellect, intelligeant et intelligé, trois attributs qui se réfèrent à une seule essence, mais se distinguent «par les annexions»: chacun d'eux exprime une autre relation de l'Intellect envers sa propre essence[79]. Face à son activité d'auto-intellection, l'Intellect entretient une double relation: il peut se référer à soi-même en tant qu'intellect intelligeant ou en tant qu'intellect intelligé. La première relation (*ʿaql - ʿâqil*) représente un aspect actif, la seconde (*ʿaql - maʿqûl*) un aspect passif. Pour Kirmânî la relation active est plus noble (*ašraf*) que la relation passive: en sa qualité d'intellect intelligeant, et donc de sujet de l'intellection, l'Intellect est simple (*fard*), tandis qu'en sa qualité d'intellect intelligé, il forme une paire (*zawǧ*), comprenant la dualité entre sujet et objet de l'intellection[80]. Le même raisonnement peut être appliqué à l'autoconstitution de l'Intellect: en sa qualité de cause (*ʿilla*) il est plus noble qu'en sa qualité de causé (*maʿlûl*), la cause étant toujours supérieure à l'effet[81]. Malgré cela, l'essence de l'Intellect demeure parfaitement une, puisque la distinction entre cause, causant et causé n'y apparaît que «par les annexions»[82]. Chacune de ces deux relations provoque l'émanation d'une Intelligence à partir de l'Intellect. Pour autant que celui-ci intellige sa propre essence (= la première relation, la plus noble), il émane de lui une Intelligence simple et en acte: la seconde Intelligence, dont la perfection se situe immédiatement en-dessous de l'Intellect[83]. Mais, pour autant qu'il soit intelligé par sa propre essence (= la seconde relation, la moins noble), il émane de lui une Intelligence d'une perfection et d'une noblesse inférieures: «il s'agit d'une Intelligence en puissance que l'on nomme la matière et la forme, et qui est double en

[78] *Râḥat*, 233.

[79] Voir *supra*, p. 171-173.

[80] *Râḥat*, 208, 212.

[81] *Riyâḍ*, 116.12-13: *al-ʿilla ašraf min al-maʿlûl abadan*; cf. Proclus, *El. Theol.*, § 7, p. 8.1-2: «tout être qui en produit un autre est d'ordre supérieur à son produit» (trad. Trouillard).

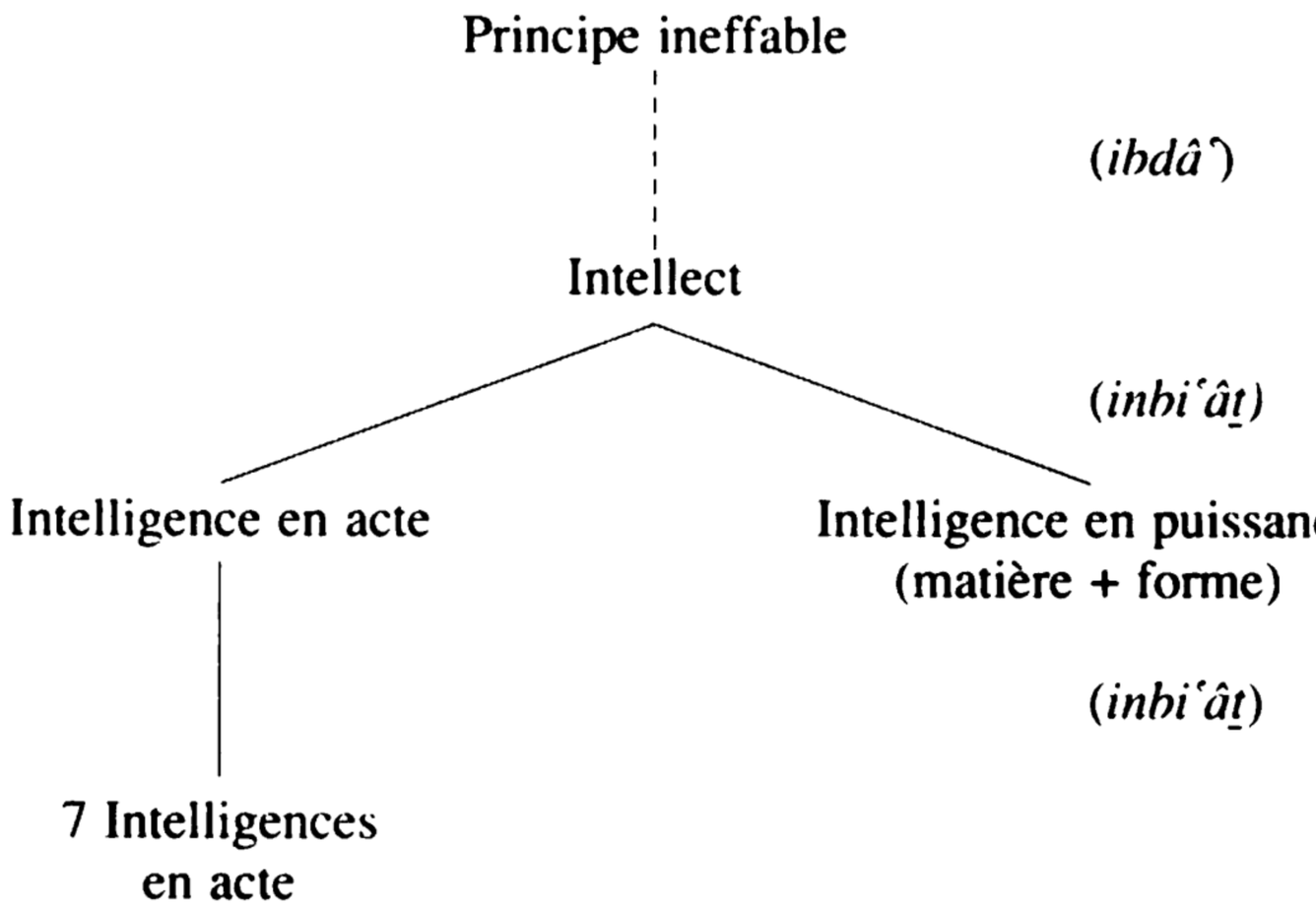
[82] *Riyâḍ*, 115-116.

[83] *Râḥat*, 213-214. Vu sous l'angle de l'autoconstitution, la deuxième Intelligence émane de l'Intellect en sa qualité de cause ou suite à l'intellection de sa propre essence en tant que cause (*Riyâḍ*, 115).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

son essence, tout comme la relation dont elle procède»[84]. Cette Intelligence en puissance est la troisième Intelligence, qui ne ressemble plus à l'Intellect et possède en elle les marques d'une véritable pluralité.

Le schéma de l'émanation chez Kirmânî se résume donc comme suit: le Principe, transcendant l'unité et la pluralité, instaure par *ibdâ'* l'Intellect, qui est «un en son essence, multiple par les annexions»; de l'Intellect émane, en sa qualité d'intellect intelligeant, la deuxième Intelligence comme Intelligence en acte, et, en sa qualité d'intellect intelligé, la troisième Intelligence comme Intelligence en puissance, composée de matière et de forme. Nous verrons bientôt que sept autres Intelligences en acte émanent de la deuxième Intelligence, formant ainsi un Plérôme de dix Intelligences.



Une comparaison préliminaire avec le schéma de l'émanation dans la *falsafa* nous permet déjà de relever des différences considérables. Alors que pour les philosophes musulmans chaque Intelligence ne produit qu'une seule Intelligence (avec sa sphère correspondante), Kirmânî laisse émaner de l'Intellect deux Intelligences; chacune des dix Intelligences de la *falsafa* est «en acte»: ce sont des Intelligences séparées de la matière et dépourvues de potentialité; par contre, Kirmânî accepte au sein de son Plérôme une Intelligence en puissance qui présente une structure hylémorphique.

[84] *Râḥat*, 213.7-8. La troisième Intelligence émane de l'Intellect en sa qualité d'effet ou suite à l'intellection de sa propre essence en tant qu'effet (*Riyâḍ*, 115-116).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Avant d'étudier d'une manière détaillée chacune de ces Intelligences, ainsi que leurs fonctions respectives, et de pousser plus loin la confrontation avec la *falsafa*, nous croyons utile de nous arrêter d'abord aux deux éléments les plus marquants et, à première vue, les plus singuliers du schéma proposé par Kirmânî: l'émanation simultanée de deux Intelligences à partir de l'Intellect, dont une Intelligence en puissance, composée de matière et de forme. L'étude des antécédents historiques facilitera l'interprétation de la nature de chaque Intelligence.

(b) «Ibn Ḥasdây's Neoplatonist»

Le schéma développé par Kirmânî s'enracine, en partie du moins, dans une certaine interprétation de Plotin.

En effet, un nombre de textes arabes appartenant à la tradition néoplatonicienne défendent un schéma de l'émanation qui ne ressemble guère au système plotinien: du Principe émanent la Matière et la Forme, qui ensemble constituent l'Intellect. Il est remarquable que cette conception étrange se retrouve précisément dans les mêmes sources qui montrent une nette préférence pour le terme *inbiʿâṯ* et qui emploient, afin d'illustrer l'émanation, la métaphore du soleil et du miroir.

Dans le *Chapitre sur les Eléments*, Isaac Israeli attribue cette doctrine à Aristote. Nous citons le passage dans la traduction d'Altmann[85]: «Aristotle the philosopher and master of the wisdom of the Greeks said: The beginning of all roots is two simple substances: one of them is first matter, which receives form and is known to the philosophers as the root of roots. It is the first substance which subsists in itself and is the substratum of diversity. The other is substantial form, which is ready to impregnate matter. It is perfect wisdom, pure radiance, and clear splendour, by the conjunction of which with first matter the nature and form of intellect came into being, because it (intellect) is composed of them (matter and form). After the nature, form, and radiance of intellect had come into being, a radiance and splendour went forth from it like the radiance that goes forth from mirrors of glass set in the windows of baths and palaces when the radiance and splendour of the sun fall upon them. From this the nature of the rational soul come into being». L'autorité d'Aristote a encouragé Isaac Israeli à prendre cette doctrine à son compte: selon lui, l'Intellect est une substance composée de matière et

[85] Isaac Israeli, *Chapitre sur les Eléments*, 52 (éd.), 41-42 (trad.) = Altmann et Stern, 119.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de forme; puisque la matière et la forme précèdent l'Intellect, elles sont les deux substances qui ont été créées en premier[86]. Isaac Israeli a donc emprunté à une source néoplatonicienne, transmise sous le nom d'Aristote, la notion d'un Intellect composé de matière et de forme, étant la Matière primordiale et la Forme primordiale qui, en tant que premières créatures, procèdent simultanément du Principe[87]. Cette doctrine, qui se retrouve presque littéralement dans l'ouvrage d'Ibn Ḥasdây, provient visiblement de la même source que la métaphore du miroir et l'emploi privilégié d'*inbiʿâṯ*: «Ibn Ḥasdây's Neoplatonist»[88]. Dès lors, il n'est point surprenant d'en retrouver la trace dans la Longue Recension de la *Théologie d'Aristote*, le troisième représentant de cette tradition selon l'hypothèse de Stern. Mais ici a eu lieu une transformation remarquable. Alors que la source néoplatonicienne citée par Isaac Israeli et Ibn Ḥasdây présente la Matière et la Forme comme les premiers êtres créés, qui constituent ensemble l'Intellect, la Longue Recension fait procéder du Principe deux Intellects: le premier Intellect, qui est uni à la Parole du Créateur, fonctionne comme le premier substrat (*al-mawḍûʿ al-awwal*) pour la première forme, qui n'est autre que le second Intellect[89]. La

[86] Isaac Israeli, *Kitâb al-Ǧawâhir*, 23-24 (éd.), 88 (trad.). Sous l'influence de ce philosophe, Ibn Gabirol situe la Matière et la Forme universelles au sommet des substances spirituelles. Par l'intermédiaire d'Ibn Gabirol, cette doctrine a eu certaines répercussions dans la philosophie occidentale; cf. Schlanger, 216-272.

[87] Altmann et Stern, 127. L'exposé d'Isaac Israeli ne permet pas d'établir avec certitude si la Matière et la Forme doivent être comprises comme deux hypostases entre Dieu et l'Intellect ou, au contraire, comme de simples composantes de ce dernier (*ibid.*, 160-162).

[88] Stern (b) 66. Il en a reconstitué le texte comme suit (*ibid.*, 105.1-4): انّ اوّل المخترعات جوهران بسيطان العنصر الأوّل الحامل للكلّ وهو الهيولى الأولى الحامل لسائر الصور المعروف عند الحكماء بجنس الأجناس والصورة الأولى المتحدة لما هي فيه أعنى الحكمة التامة والضياء المحض والنور الخالص التي من اتّحادها بالهيولى تقوم طبيعة العقل ويكون العقل كالنوع لها لأنه تركّب منها ومن الهيولى. En une prochaine étude, consacrée à l'Empédocle arabe, nous essayerons d'établir s'il existe un lien entre la tradition d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist» et le corpus de textes néoplatoniciens transmis en arabe sous le nom d'Empédocle. En effet, l'Empédocle arabe situe la Matière, en tant que premier être créé, entre Dieu et l'Intellect: la Matière émane de Dieu, alors que l'Intellect émane de la matière (voir, p.ex., Ps.-Ammonius, *Ârâ' al-Falâsifa*, § 5/4, p. 37, § 5/19, p. 39, § 11/7-10, p. 45; D. Kaufmann, «Pseudo-Empedokles als Quelle Salomon ibn Gabirols», *Studien über Salomon ibn Gabirol*, Budapest, 1899, 19). Un nombre d'autres textes manifestement proches de l'Empédocle arabe considèrent la matière première, qui est identifiée à la première forme ou au premier élément, comme la première créature, suivie par l'intellect, l'âme, la nature et la matière corporelle (Ps.-Maǧrîṭî, *Ġâyat al-Ḥakîm*, éd. H. Ritter, *Das Ziel des Weisen*, Leipzig/Berlin, 1933, 286, ainsi que le matériel réuni par Jolivet (b) 28-48).

[89] *Theol. Arist. L.*, 83-84. A vrai dire, ce passage est peu clair, surtout en ce qui concerne la fonction du second intellect; il est immédiatement suivi par la métaphore du miroir.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Longue Recension substitue donc à la Matière le premier Intellect et à la Forme le second. Cette transformation, opérée d'une manière assez maladroite[90], doit être comprise comme une tentative visant à maquiller la doctrine d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist» (Matière et Forme comme principes primordiaux) et à l'harmoniser avec le système de Plotin, qui fait procéder à partir de l'Un successivement l'Intellect et l'Ame[91].

Il nous semble que le schéma de l'émanation chez Kirmânî remonte, lui aussi, à la tradition d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist». La prédilection pour le terme *inbiʿâṯ*, la métaphore du miroir, la notion d'un Intellect hylémorphique, la matière comme principe spirituel, la procession simultanée de deux êtres à partir d'un principe unique: autant d'éléments qui pointent en cette direction. Bien entendu, tout comme l'auteur de la Longue Recension d'ailleurs, Kirmânî a transformé le schéma initial pour l'adapter aux prémisses de sa philosophie et, en particulier, aux règles qui commandent chez lui le passage de l'unité à la pluralité. L'idée selon laquelle la Matière et la Forme émaneraient directement de Dieu est non seulement incompatible avec la philosophie de Plotin, mais également avec les principes de l'émanation énoncés par Kirmânî. Selon la maxime *ex uno non fit nisi unum*, l'émanation simultanée de deux êtres impliquerait une dualité dans la source[92], ce qui est évidemment inconcevable dans le cas de Dieu. Même le remplacement de l'émanation par l'instauration n'apporterait aucune solution à ce problème, la production d'une dualité étant conçue comme une forme d'imperfection, indigne de l'*ibdâʿ*. Alors que le Principe transcende l'unité et la multiplicité, l'être instauré doit représenter l'unité absolue dont procède toute pluralité, vu l'impossibilité d'une régression à l'infini.

[90] Ainsi, l'auteur de la Longue Recension accorde au premier Intellect des qualificatifs de lumière et de splendeur, qui sont réservés à la Forme dans la version courte; cf. Stern (b) 91-92.

[91] Selon «Ibn Ḥasdây's Neoplatonist» l'Ame procède de l'Intellect hylémorphique, alors que le passage de la Longue Recension semble impliquer qu'elle procède des deux Intellects. Cependant, la Longue Recension identifie ailleurs le premier Intellect avec l'Intellect universel ou l'Intellect agent, et le second Intellect avec l'Ame universelle, l'âme rationnelle ou l'âme hylique (cf. Stern (b) 92). Aussi longtemps que nous ne possédons pas d'édition complète de la Longue Recension, il restera difficile d'établir s'il s'agit ici d'incohérences ou si les interpolations reflètent, au contraire, une doctrine homogène. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous sommes tentés de voir les élaborations de la Longue Recension comme une adaptation maladroite d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist» au schéma de la philosophie plotinienne.

[92] Altmann, 3-4, a très bien entrevu ce problème dans la philosophie d'Isaac Israeli. Il pense trouver ici une des raisons pour lesquelles ce philosophe fait précéder l'émanation par l'*ibdâʿ* du Créateur (tout comme Kirmânî d'ailleurs!): la Matière et la Forme ont été instaurées par voie d'*ibdâʿ*, afin d'éviter l'apparition d'une pluralité en Dieu.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

L'instance avec laquelle Kirmânî réagit contre l'idée que le premier instauré puisse être double[93] nous donne l'impression qu'il polémise effectivement contre un système qui admet deux principes primordiaux: il nie catégoriquement que le premier être contienne en son essence deux éléments différents. Par conséquent, accepter la Matière et la Forme ou un Intellect hylémorphique comme premier instauré est pour lui hors de question. Il se pourrait, dès lors, que ses longues élaborations concernant l'origine de la pluralité soient en fait dirigées contre la tradition d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist».

En supposant que Kirmânî connaissait la Longue Recension de la *Théologie d'Aristote*, il n'est pas étonnant que la solution proposée par elle, qui remplace la Matière et la Forme par deux Intellects, ne pouvait guère le séduire. Sa connaissance profonde de la philosophie néoplatonicienne ne pouvait manquer de lui révéler le caractère maladroit et factice de cette adaptation: la première créature reste dédoublée et le premier Intellect reçoit toutes les caractéristiques de la Matière! Il est tentant d'interpréter le schéma de Kirmânî comme une nouvelle tentative pour adapter sa source, qui appartient à la tradition d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist», au système plotinien et aux prémisses de sa propre philosophie. En fait, il a repris la tâche mal acquittée par la Longue Recension. Il obtient ainsi le schéma suivant: le Principe produit par *ibdâʿ* l'Intellect (= Νοῦς); de celui-ci émanent simultanément la deuxième Intelligence en acte, qu'il identifie occasionnellement avec l'Ame Universelle (= Ψυχή), et la troisième Intelligence, l'Intelligence en puissance, identifiée avec la Nature (= Φύσις). Cette dernière n'est autre que l'Intellect hylémorphique d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist», qui se trouve relégué à la troisième place.

L'identification des trois Intelligences avec les hypostases de Plotin, dont nous aurons à reparler, indique que Kirmânî considérait son adaptation comme étant conforme à la philosophie plotinienne. En réalité, elle s'enracine dans une certaine interprétation de Plotin, qui concerne la notion problématique de la matière intelligible (ὕλη νοητή), telle qu'elle a été développée dans le quatrième traité de la deuxième *Ennéade*: περὶ τῶν δύο ὑλῶν. Plotin y introduit l'hylémorphisme aristotélicien dans le monde intelligible. Puisque le monde sensible est une image, ou un reflet, du monde intelligible et que le premier est composé de matière et de forme, il faut admettre l'existence d'une matière dans le

[93] *Râḥat*, 231-232.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

monde intelligible. Cette matière intelligible figure comme substrat pour les formes; celles-ci ne pourraient exister sans un substrat capable de les recevoir. Bien entendu, la matière intelligible n'a pas d'existence propre: elle ne peut être distinguée des formes que par l'esprit[94].

L'introduction d'une matière intelligible au niveau de l'Intellect suscite évidemment de nombreux problèmes. Impliquant une certaine potentialité dans le Νοῦς, ce qui engendre pluralité et changement, elle semble difficilement conciliable avec la doctrine habituelle de l'Intellect chez Plotin[95]. D'ailleurs, toute une controverse moderne s'est développée autour de l'interprétation d'*Ennéade* II,4: s'agit-il d'une concession temporaire à l'aristotélisme, sans lien avec la pensée ultérieure de Plotin, ou faut-il, au contraire, comprendre la matière intelligible comme une partie intégrante de sa philosophie[96]? On peut facilement imaginer que cet embarras, causé par l'introduction de l'hylémorphisme aristotélicien dans le domaine du Νοῦς, ait déjà été ressenti par quelque commentateur antique ou médiéval. Il se pourrait même que la doctrine d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist», selon laquelle l'Intellect procède de la composition de la Matière et de la Forme, résulte en fait d'une telle interprétation des textes plotiniens concernant la matière intelligible[97]. D'autre part, la notion d'une matière intelligible au niveau de l'Intellect entraîne des conséquences absolument inacceptables pour un auteur comme Kirmânî, qui nie toute composition et potentialité dans l'essence de l'Intellect. Pour autant que l'Intellect produit par le Principe doit représenter une unité absolue, exempte de potentialité, il est nécessaire que l'Intellect hylémorphique dont parlent Plotin et «Ibn Ḥasdây's Neoplatonist», soit un Intellect inférieur. Nous pensons dès lors que l'adaptation faite par Kirmânî du schéma d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist», schéma qui résulte probablement d'une interprétation de la matière intelligible de Plotin, reflète une autre interprétation de cette même matière intelligible: l'Intellect hylémorphique n'est pas le premier Intellect; il est relégué à la

[94] Plotin, *Enn.*, II,4,3-4; cf. III,8,11. En fait, Plotin a incorporé la matière intelligible dans la dynamique qui marque la genèse de l'Intellect. La matière intelligible procède continuellement de l'Un comme une matière indéterminée qui ne reçoit sa détermination et sa forme qu'en se retournant vers l'Un; à ce moment, l'Intellect est constitué en tant qu'Intellect (*Enn.*, II,4,5). La matière intelligible se rapproche donc de la Vie indéterminée ou de la Dyade indéterminée; cf. Rist, 99-107; Heinemann, 7-10.

[95] Armstrong (a) 66-68; Szlezak, 72-85.

[96] Pour un aperçu de cette controverse, voir Szlezak, 82-83 n. 259.

[97] Une suggestion analogue a été faite par Altmann et Stern, 163-164; cf. Rudolph, 135-136.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

troisième place après l'Ame[98]. Kirmânî obtient ainsi une succession de trois principes — Intellect, Ame, Matière Spirituelle — qu'il fait correspondre aux trois hypostases de Plotin: Intellect, Ame, Nature.

Les deux traits caractéristiques qui accompagnent l'émanation des trois premières Intelligences chez Kirmânî se trouvent en tout cas préfigurés dans la tradition d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist»: l'émanation simultanée de deux êtres, les deux Intellects de la Longue Recension, à partir d'un seul principe et la notion d'une Intelligence composée de matière et de forme. Kirmânî a repris ces éléments en les intégrant dans son système et en les rangeant dans un ordre qu'il croyait conforme à la philosophie plotinienne.

(c) L'introduction de la pluralité et de la potentialité

La conception des trois premières Intelligences chez Kirmânî peut être comprise comme une tentative visant à résoudre le problème de la genèse de la pluralité dans le monde intelligible. La véritable pluralité, celle qui implique la présence dans l'essence d'au moins deux éléments d'espèce différente, et non la pluralité «par les annexions» qui n'affecte en rien l'unité de l'essence, n'apparaît qu'au niveau de la troisième Intelligence, sous la forme d'une composition hylémorphique. Pour autant que la structure hylémorphique comporte toujours une certaine potentialité, la genèse de la pluralité dans le monde intelligible entraîne automatiquement la genèse de la potentialité: l'Intelligence hylémorphique est une Intelligence en puissance. Kirmânî aborde ici un des problèmes les plus délicats de la philosophie néoplatonicienne: comment concevoir la pluralité des formes au sein de l'unité de l'Intellect? Quelle est la relation entre unité et pluralité dans le monde intelligible[99]?

Pour pouvoir légitimer la pluralité des formes dans l'Intellect, Plotin a été forcé de reconnaître une potentialité (δύναμις) au niveau du Νοῦς[100], bien qu'elle s'avère difficilement conciliable avec ses conceptions sur le

[98] Kirmânî a peut-être été encouragé à identifier sa troisième Intelligence avec la matière intelligible de Plotin par le fait que celui-ci associe cette matière à la dyade indéterminée (cf. Rist, 105), alors que Kirmânî caractérise précisément sa troisième Intelligence comme une dyade (*zaw'ğ*) (voir *infra*, p. 241).

[99] Pour les difficultés philosophiques suscitées par cette question, voir A. Smith, «Potentiality and the Problem of Plurality in the Intelligible World», dans H.J. Blumenthal et R.A. Markus, *Neoplatonism in Early Christian Thought*, Londres, 1981, 99-100.

[100] Voir, p.ex., *Enn.*, III,8,11, IV,8,3, VI,2,20; δύναμις doit être compris ici dans le sens passif de «puissance» et non dans le sens actif que ce terme revêt souvent chez Plotin (cf. Smith, 105 n. 6).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

monde intelligible[101]. L'introduction de la notion de matière intelligible doit être située dans ce même contexte: la diversification des formes, par laquelle elles se distinguent mutuellement et revêtent leur identité propre, exige la présence d'un substrat, la matière intelligible, l'élément commun qui représente l'unité parmi la pluralité et grâce auquel la pluralité peut exister[102]. Malgré que Plotin affirme que cette matière intelligible n'engendre aucune potentialité[103], sa position demeure des plus ambiguës.

Kirmânî a essayé d'éviter ces inconvénients en situant la genèse de la pluralité, et donc de la matière et de la potentialité qu'elle implique, à un niveau inférieur à l'Intellect. Pour autant qu'il représente l'unité absolue, l'Intellect ne possède pas encore de véritable pluralité: inhérente à chaque créature, elle ne se situe pas dans l'essence, mais se manifeste uniquement «par les annexions», c.-à-d. par les différentes relations que nous établissons entre lui et les êtres inférieurs. L'Intellect, au sommet de la perfection, possède la richesse intégrale de la création, sans que pour autant les formes ou archétypes soient déjà diversifiées en lui. Nous verrons qu'il incombe à l'Intellect d'engendrer les formes. Celles-ci ne seront pleinement constituées et diversifiées comme archétypes du monde sensible qu'au niveau de la troisième Intelligence, là où apparaissent la matière et la potentialité nécessaires à cette diversification. En tant que substance réceptive ou substrat, la troisième Intelligence reçoit la pluralité des formes, suite à l'activité que la deuxième Intelligence exerce sur elle[104]. Kirmânî a donc réparti sur trois hypostases le processus que Plotin a voulu situer au sein de l'Intellect!

A vrai dire, Plotin avait lui-même envisagé la possibilité d'expliquer la genèse de la pluralité à partir de l'Un par l'introduction d'un principe en acte et d'un principe en puissance. Mais il a aussitôt rejeté cette solution parce qu'elle implique la distinction entre acte et puissance dans le monde intelligible et, surtout, parce qu'elle va à l'encontre d'une loi générale de sa pensée, qui interdit de multiplier les hypostases «sans nécessité»[105]. Kirmânî, par contre, n'éprouvait aucun scrupule à ce sujet.

[101] Dans *Enn.*, II,5,3, Plotin nie explicitement toute potentialité en l'Intellect.

[102] Plotin, *Enn.*, II,4,4; cf. Szlezak, 73-74.

[103] Plotin, *Enn.*, II,5,3: la matière dans le monde intelligible est une forme dénuée de toute potentialité, se distinguant ainsi de la matière sensible.

[104] Cette fonction des trois premières Intelligences apparaîtra clairement dans l'exégèse du verset coranique S. 59:24 (voir *infra*, p. 264-270).

[105] Plotin, *Enn.*, II,9,1; cf. G. Verbeke, «Pourquoi trois hypostases principales chez Plotin?», dans *Recherches d'Islamologie*, Louvain, 1977, 363-365.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Nous possédons maintenant les éléments qui doivent nous permettre de comprendre la nature de chacune des Intelligences.

B. *La deuxième Intelligence ou le premier être émané*

1. La genèse de la deuxième Intelligence

Nous avons déjà constaté que, l'activité de l'Intellect étant entièrement conditionnée par les exigences liées à la perfection de son essence, son objet d'intellection ne peut être situé en dehors de cette essence: il est plus noble de s'intelliger soi-même que d'intelliger autrui. Par conséquent, l'activité naturelle de l'Intellect est la perception et l'intellection de sa propre essence, ce qui lui procure une jouissance et une joie uniques. Indirectement, cette activité intérieure est une forme de *tawḥîd*, puisqu'elle implique la soumission à l'impossibilité d'atteindre le Principe.

Ce n'est qu'en «seconde intention» qu'elle provoque l'émanation d'un être inférieur, comme «une chose nécessaire qui ne peut être évitée» (*amr ḍarûrî lâ budd minhu*)[106]. La phase active de l'auto-intellection, celle qui concerne l'Intellect en sa qualité de *ʿâqil*, étant la plus noble, elle cause par nécessité absolue l'émanation d'un être qui ressemble fort à l'Intellect, puisqu'il est lui-même «en acte, une intelligence, simple (et) pure en sa spécificité, une forme séparée» (*qâ'iman bi l-fiʿl ʿaqlan fardan maḥḍan fî nawʿîyatihi ṣûra muǧarrada*)[107]: il s'agit de la deuxième Intelligence, le premier être qui a été engendré par émanation (*al-munbaʿaṯ al-awwal*). Alors que l'Intellect, en tant que premier instauré, s'identifie à l'*ibdâʿ*, la deuxième Intelligence, en tant que premier

[106] *Râḥat*, 218, 222-223. Pour autant que l'émanation procède de l'Intellect et non du Principe, sa qualité de processus naturel, soumis à une nécessité absolue, ne pose aucun problème théologique.

[107] *Râḥat*, 213.4-5. Il n'est pas très clair ce que Kirmânî entend, dans cette phrase syntactiquement embrouillée, par l'expression *fî nawʿîyatihi* («en sa spécificité», «en sa forme spécifique»). Faut-il y voir une réminiscence à la définition de l'Intellect chez Kindî: *al-ʿaql al-awwal alladî huwa nawʿîyat al-ašyâ'* («l'intellect premier qui est l'être spécifique des choses») (Kindî, *Risâla fî l-ʿAql*, 159.9; une définition légèrement différente se trouve dans une version de la *Risâla fî l-Ḥudûd* découverte par S.M. Stern, «Notes on al-Kindî's Treatise on Definitions», *JRAS*, 1959, 34: *al-ʿaql al-kullîya huwa nawʿîyat al-ašyâ'*; cf. Jolivet (a) 24-25)? Kindî, *Risâla fî l-ʿAql*, 158, associe cette «spécificité des choses» à la forme immatérielle; de même Isaac Israeli, *Kitâb al-Ḥudûd*, § 4, trad. dans Altmann et Stern, 35; cf. *ibid.*, 37-39. Peut-être ne faut-il pas accorder trop d'importance à cette expression chez Kirmânî: il se pourrait qu'elle soit simplement synonyme de *fî ḏâtihi*. Par contre, si nous mettons *fî nawʿîyatihi* en relation avec *fard*, il en résulterait que chaque Intelligence appartienne à une espèce différente (voir *infra*, p. 239-240).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

émané, représente le monde de la première émanation (*ʿâlam al-inbiʿâṯ al-awwal*)[108]; elle se situe au sommet de la chaîne des émanations successives[109]. Procédant immédiatement de l'Intellect en sa qualité la plus noble, la deuxième Intelligence est une sorte de reflet de l'Intellect, une image qui se rapproche très fort de l'original. Reprenant la métaphore du miroir, Kirmânî remarque que la lumière reflétée est pratiquement identique à la lumière émise par le soleil. Bien entendu, il y a une différence de perfection par laquelle l'émané se distingue de sa source[110].

L'Intellect, en sa qualité d'intelligence intelligeante, ne peut produire qu'une autre intelligence, exempte de corporéité et qui n'est pas située dans un corps, la genèse de la corporéité exigeant une imperfection dans la source[111]. La deuxième Intelligence, qui intellige dès son apparition l'Intellect, se trouve de ce fait elle-même en acte, ce qui implique qu'elle réunit en son essence la première et la seconde perfection. Tout comme l'Intellect, elle n'a pas besoin d'acquérir les perfections, puisqu'elle les possède toutes dès le début. Ainsi, les dix attributs par lesquels s'exprime la perfection de l'Intellect[112], reviennent également à la deuxième Intelligence: elle est vérité (*ḥaqq*) en tant que limite (*nihâya*) des êtres émanés, elle possède la qualité de premier être, étant première dans l'ordre de l'émanation, elle est une en tant qu'intelligence pure, complète et parfaite parce qu'elle procède d'une source complète et parfaite, éternelle puisqu'elle est liée à une cause qui la maintient éternellement dans l'existence, intelligeante et savante en tant qu'intelligence incorporelle, puissante parce qu'elle peut percevoir sa propre essence et vivante pour autant qu'elle exerce une activité. Cette pluralité d'attributs n'affecte en rien l'unité de son essence: tout comme l'Intellect, elle est une

[108] La «première émanation», embrassant l'émanation des Intelligences et du monde sensible, doit être distinguée de la «seconde émanation» (*al-inbiʿâṯ aṯ-ṯânî*), qui se situe dans le contexte de la sotériologie (voir *infra*, p. 368-369).

[109] *Râḥat*, 212-213. Il existe donc une différence ontologique entre l'Intellect, qui appartient à l'ordre de l'instauration (*ʿâlam al-ibdâʿ*), et les neuf autres Intelligences, qui constituent le monde de l'émanation (*ʿâlam al-inbiʿâṯ*). Pour cette raison, entre autres, nous avons désigné le premier instauré comme l'Intellect et les neuf entités émanées comme les Intelligences (alors que l'arabe ne possède qu'un seul terme: *al-ʿaql*): notre distinction terminologique reflète ainsi une différenciation ontologique (voir *supra*, p. 147 n. 1).

[110] *Râḥat*, 214.

[111] *Râḥat*, 217. De même, dans sa polémique contre les matérialistes Plotin argumente longuement en faveur de l'incorporéité de l'Ame (*Enn.*, IV,7); cf. *Theol. Arist.*, III,48.8-52.11 / § 27-53, p. 199-207; IX,127.19-129.7 / § 52-63, p. 185-189; Proclus, *El. Theol.*, § 171, p. 150; Fârâbî, *Ârâʾ*, III,1, p. 100, VI,2, p. 112.

[112] Voir *supra*, p. 159-168.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

en son essence et multiple par les annexions[113]. En sa qualité d'intelligence en acte, elle ne se distingue pas de l'Intellect[114]; il n'existe entre eux qu'une différence de perfection, liée à leur statut ontologique respectif: le monde de l'émanation et le monde de l'instauration.

Kirmânî situe cette différence de perfection avant tout au niveau de l'objet de l'intellection. Alors que l'intellection de l'Intellect n'a d'autre objet que sa propre essence, la deuxième Intelligence intellige simultanément soi-même et l'Intellect[115]. Cela signifie qu'elle ne possède pas l'autarcie de l'Intellect, puisqu'elle ne peut se limiter à son auto-intellection. En tant qu'être émané et donc causé, son existence dépend de la permanence de sa cause. Ici réside la différence fondamentale entre l'émanation et l'instauration, cette dernière ne reposant pas sur un lien de cause à effet. Pour subsister, la deuxième Intelligence est obligée d'intelliger continuellement sa cause: «il ne lui est pas possible de ne pas intelliger sa propre essence, ni l'essence de ce dont procède son existence, puisqu'elle deviendrait, par l'absence de cette intellection, imparfaite, son essence étant alors dépourvue de la représentation (*taṣawwur*) de ce qui lui précède dans l'existence»[116]. La non-intellection de l'Intellect représenterait une imperfection pour la deuxième Intelligence; ce n'est qu'en intelligeant sa cause qu'elle reçoit la forme (*ṣûra*) de l'Intellect et qu'elle peut se constituer comme une intelligence en acte. La perfection de l'inférieur réside dans sa connaissance du supérieur, alors que le supérieur n'a nul besoin de connaître l'inférieur: son existence ne dépend pas de ce qui procède de sa perfection[117].

Cependant, il ne faut pas trop exagérer la différence de perfection entre l'Intellect et la deuxième Intelligence. Cette dernière représente le sommet de la perfection dans le monde de l'émanation; située au sommet de la chaîne de l'émanation, toutes les autres Intelligences, hormis la troisième, procèderont d'elle[118]. Sa position est analogue à celle de l'Intellect, qui se trouve à la pointe de la perfection dans l'ordre de l'instauration. La différence hiérarchique se ramène donc essentiellement à la différence de rang entre l'instauration et l'émanation, qui représente un mode de production hiérarchiquement inférieur, pour autant qu'elle

[113] *Râḥat*, 217-218.
[114] *Râḥat*, 216.13-14.
[115] *Râḥat*, 214.
[116] *Râḥat*, 215.3-6.
[117] *Râḥat*, 215.22-216.1: «la perfection de ce qui est postérieur dans l'existence réside dans la connaissance de ce qui lui est antérieur, ainsi que dans le lien qu'il établit avec lui».
[118] *Râḥat*, 215.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dépend de l'instauration comme l'effet dépend de la cause. Toutefois, la distinction hiérarchique ne se manifeste pas uniquement par la nature de l'objet de l'intellection (une unité pour l'Intellect, une dualité pour la deuxième Intelligence), mais également par l'intensité de la jouissance suscitée par l'acte d'intellection. La jouissance que la deuxième Intelligence éprouve en intelligeant l'Intellect est de loin supérieure à celle que lui procure l'intellection de sa propre essence[119].

En intelligeant l'Intellect, la deuxième Intelligence professe le *tawḥîd*, puisqu'elle reconnaît ainsi l'impossibilité d'aller au-delà de l'Intellect. Consciente de ses limites, elle est plongée dans un état de détresse et de nostalgie, comparable à celui qu'éprouve l'Intellect face à l'inaccessibilité de son Créateur[120].

Le principe central sur lequel Kirmânî établit la relation entre la deuxième Intelligence et l'Intellect se retrouve presque littéralement chez Proclus: «chaque intelligence s'intellige soi-même. Mais, celle qui est première n'intellige que soi-même; de ce fait, l'intelligence et l'intelligé sont numériquement un en elle. Par contre, chacune des intelligences suivantes intellige simultanément soi-même et ce qui la précède. Ainsi, son objet d'intellection est en partie elle-même, en partie ce dont elle procède»[121]. Proclus ajoute que l'intelligence n'est pas en mesure de connaître ce qui lui est postérieur: elle ne connaît que sa propre essence, alors que cette auto-intellection lui confère la connaissance de sa source[122]. Ces textes nous autorisent à rapprocher la distinction entre l'Intellect et les Intelligences émanées, telle qu'elle apparaît chez Kirmânî, de la distinction proclusienne entre le νοῦς νοητός (l'intelligence suprême au sein de laquelle sujet et objet ne font qu'un et qui n'intellige que sa propre essence)[123] et les νόες inférieurs, au niveau desquels l'auto-intellection est toujours liée à l'intellection des intelligences supérieures.

Une conception analogue se retrouve évidemment dans la *falsafa*, et en particulier chez Fârâbî, bien que Kirmânî nous semble beaucoup plus

[119] *Râḥat*, 219.

[120] *Râḥat*, 219.

[121] Proclus, *El. Theol.*, § 167, p. 144.22-25; cf. Dodds, 285-286.

[122] Proclus, *El. Theol.*, § 167, p. 144-146, *Th. Pl*, V,5, p. 22. Pour les néoplatoniciens, l'intellection suppose l'ἐπιστροφή, le retour de l'effet à la cause: ainsi, l'Intellect se constitue en tant qu'intellect en contemplant l'Un. Dès lors, il devient impossible pour l'Intellect d'intelliger ce qui lui est inférieur, un «retour vers le bas» étant inconcevable.

[123] Le νοῦς νοητός est identique au πρώτως νοῦς dans *El. Theol.*, § 160, p. 140 et au ἀμέθεκτος νοῦς de § 101, p. 90, § 166, p. 144, § 170, p. 148 (cf. Dodds, 285-286).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

proche de Proclus que du philosophe musulman. Dieu ayant, pour Fârâbî, la qualité d'intellect, Il n'intellige que sa propre essence, alors que la deuxième Intelligence, le produit de cette auto-intellection, intellige Dieu et sa propre essence[124]. Ce processus se répète au niveau de chaque Intelligence, chacune d'elles ayant besoin d'intelliger le Premier afin d'acquérir sa perfection[125]. En présentant son Principe Ultime comme une Intelligence auto-intelligeante et comme objet de l'intellection des Intelligences inférieures, Fârâbî se distingue nettement de Kirmânî et des néoplatoniciens[126].

Par contre, l'argument qui lie la hiérarchie entre l'Intellect et l'Intelligence au degré de jouissance procurée par l'intellection, rappelle étroitement Fârâbî. La jouissance (*iġtibâṭ*), la joie (*iltiḏâḏ*), la fierté (*iʿǧâb*) et l'amour (*ʿišq*) que chaque Intelligence éprouve en intelligeant le Premier, sont beaucoup plus grands que les sentiments qu'elle ressent en intelligeant sa propre essence: au plus noble l'objet de l'intellection, au plus de joie qu'elle procure[127].

2. La position de l'Ame

Nous avons vu que Kirmânî essaie d'intégrer l'émanation des trois premières Intelligences dans le schéma des hypostases plotiniennes. Dès lors, on pourrait s'attendre à retrouver dans la deuxième Intelligence, celle qui procède immédiatement de l'Intellect, l'hypostase néoplatonicienne de l'Ame.

Par ses antécédents ismaéliens, Kirmânî est effectivement prédisposé à reconnaître une telle identification, car ses prédécesseurs avaient repris à grands traits le schéma de Plotin, tout en y apportant une modification

[124] Fârâbî, *Ârâ'*, III,1, p. 100: en intelligeant le Premier, la deuxième Intelligence fait émaner d'elle une autre Intelligence, tandis qu'en s'auto-intelligeant elle cause l'émanation d'une sphère céleste.

[125] Fârâbî, *Ârâ'*, III,2-11, p. 100-104, VI,5, p. 116.

[126] Les principes que nous avons relevés chez Proclus se trouvent déjà dans la philosophie de Plotin: l'Ame se tourne vers elle-même et vers l'Intellect (*Enn.*, IV,8,3.24-27; cf. *Dicta Sap. Gr.*, I, § 57-58, p. 235); elle ne peut acquérir sa perfection qu'en contemplant l'Intellect (*Enn.*, V,1,3). Cependant, une différence capitale sépare les néoplatoniciens antiques de Kirmânî. Pour Plotin, le retour de l'Ame vers l'Intellect est un processus qui doit s'accomplir et qui peut être interrompu si l'Ame se laisse entraîner vers les niveaux inférieurs, vers le sensible et le matériel; chez Kirmânî, par contre, la relation entre la deuxième Intelligence et l'Intellect est fixée dès le début. La perfection de l'Intelligence dépend certes de son intellection de l'Intellect, mais rien ne peut l'en détourner: dès le moment de son apparition, elle intellige continuellement l'Intellect, sans qu'elle puisse en dévier.

[127] Fârâbî, *Ârâ'*, VI,6, p. 116-118.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

importante: l'émanation à partir de l'Un a été remplacée par l'instauration. Le Principe transcendant instaure par *ibdâ'* l'Intellect, dont procède par émanation l'Ame, alors que celle-ci fait émaner la Nature, conçue comme une composition de matière et de forme[128]. Kirmânî prend une partie de cette tradition à son compte, bien qu'il en modifie l'argumentation philosophique. La transcendance du Principe, la genèse de l'Intellect par *ibdâ'*, l'émanation à partir de l'Intellect et la structure hylémorphique du second émané: autant de thèmes que notre auteur a en commun avec les philosophes ismaéliens antérieurs. Cependant, il s'écarte de la tradition ismaélienne lorsqu'il rejette la doctrine du Verbe comme intermédiaire entre le Principe et l'Intellect[129] et laisse émaner simultanément deux êtres de l'Intellect, rompant ainsi la verticalité de l'émanation. Un troisième fait remarquable concerne l'absence quasiment complète dans le *Râḥat al-'Aql* d'allusions à l'Ame Universelle, alors que ses prédécesseurs, en bons néoplatoniciens, avaient accordé beaucoup d'attention à cette hypostase. A première vue, Kirmânî ne semble donc pas identifier la deuxième Intelligence avec l'Ame plotinienne, contrairement à ce que ses élaborations sur la genèse des trois premières Intelligences auraient laissé attendre.

Pour comprendre le sens de ce paradoxe et pour déterminer la fonction exacte de la deuxième Intelligence dans le système de Kirmânî, il s'avère nécessaire de donner un bref aperçu de la doctrine de l'Ame dans la philosophie ismaélienne antérieure à notre auteur.

Nasafî, Abû Ḥâtim ar-Râzî et Siğistânî font émaner l'Ame de l'Intellect. Tout comme la deuxième Intelligence chez Kirmânî, cette Ame occupe la deuxième place dans la hiérarchie ontologique: elle est le deuxième être (*al-mawǧûd aṯ-ṯânî*), le premier à avoir reçu son existence par émanation (*al-munba'aṯ al-awwal*)[130]. La philosophie ismaélienne développe ainsi une doctrine de l'Ame qui correspond à grands traits à celle de Plotin et qui est probablement dérivée des *Plotiniana Arabica*. Mais la complexité de cette hypostase néoplatonicienne et les nombreuses difficultés qu'elle soulève, ont confronté nos philosophes avec des problèmes délicats auxquels ils ont essayé de répondre tant bien que mal. Leurs opinions concernant la nature de l'Ame, sa relation avec l'Intellect, la Nature et les âmes individuelles, divergent en des points de

[128] Netton (a) 213, 221; Walker (a) 81-106; id. (e) 18-24.
[129] Voir *supra*, p. 120-124.
[130] Voir, p.ex., Abû Ḥâtim ar-Râzî, *Iṣlâḥ*, cité par Netton (a) 213; cf. Walker (a) 53, 58.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

détail et constituent un des enjeux principaux de la fameuse controverse qui opposait Nasafî, Râzî et Siğistânî[131]. Malgré ces divergences, il est néanmoins possible de relever chez les trois auteurs de nombreux points communs, qui forment le substrat de leur doctrine de l'Ame[132].

Pour autant qu'elle émane de l'Intellect, l'Ame présente un degré inférieur de perfection[133]: elle se trouve en puissance face à l'Intellect, porte en son essence un mouvement et entretient une relation avec le monde matériel[134]. Cette imperfection au sein de l'Ame provoque l'émanation d'une entité composée de matière et de forme: la Nature[135]. Ainsi, l'Ame occupe une position intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible: sa partie supérieure touche l'Intellect, sa partie inférieure le sensible et le matériel. L'Ame est continuellement déchirée entre ces deux pôles; elle désire remonter vers l'Intellect, tout en étant, en même temps, attirée vers le bas, vers l'obscurité de la matière[136]. Les âmes individuelles sont conçues comme des parties (*aǧzâ'*) de l'Ame Universelle[137].

Ces notions générales concernant la doctrine de l'Ame, admises unanimement par les philosophes ismaéliens avant Kirmânî, ont toutes leurs équivalents dans les *Plotiniana Arabica* et dans le texte grec des

[131] Voir *supra*, p. 14-15. Une reconstruction minutieuse de la doctrine de l'Ame chez ces trois auteurs, avec une étude des sources, apporterait une contribution fondamentale à notre connaissance de la transmission du néoplatonisme en Islam. La publication du *Kitâb al-Iṣlâḥ* de Râzî est une priorité dans les études ismaéliennes.

[132] Walker (e) 20-22; Netton (a) 212-213, 218-219.

[133] Abû Ḥâtim ar-Râzî, *Iṣlâḥ*, cité par Netton (a) 213; Siğistânî, *Iṯbât*, 18, 145. De même pour Plotin, l'Ame est hiérarchiquement inférieure à l'Intellect; elle possède une certaine imperfection en son essence, due à cette position inférieure; cf. *Theol. Arist.*, III,50.2-5 / § 38, p. 205 (= *Enn.*, IV,7,8[3].9-11); *Dicta Sap. Gr.*, I, § 56-60, p. 235-237; II,108.14-109.3 / § 7-9, p. 267; *Theol. Arist.*, VIII,109.6-9 / § 106, p. 267 (= *Enn.*, V,1,3.12-15); VIII,120.8-10 / § 187, p. 409 (= *Enn.*, V,8,13.12-15); IX,129.16-19 / § 67, p. 287.

[134] Siğistânî, *Iṯbât*, 44, *Maqâlîd*, cité par Walker (e) 20; cf. *Theol. Arist.*, III,50.14-52.8 / § 42-51, p. 205-207 (= *Enn.*, IV,7,8[3].11-25); *Ep. Sc. Div.*, 168.16-20 / § 14-17, p. 415 (= *Enn.*, V,9,4.2-6): l'Intellect est en acte face à l'Ame, qui se trouve en puissance; *Theol. Arist.*, II,33.13-19 / § 29-30, p. 67-69 (= *Enn.*, IV,4,2.16-18); X,136.5-9 / § 13-14, p. 293 (= *Enn.*, V,2,1.18-19): l'Intellect est associé au repos, l'Ame au mouvement; *Enn.*, V,1,3 et V,9,4: l'Ame est à l'Intellect ce que la matière est à la forme.

[135] Abû Ḥâtim ar-Râzî, *Iṣlâḥ*, cité par Netton (a) 213; Siğistânî, *Iṯbât*, 44, *Yanâbî'*, § 57, p. 32 (éd.), 49-50 (trad.); cf. *Dicta Sap. Gr.*, II, § 66, p. 91, § 74-76, p. 97, § 90, p. 281 (= *Enn.*, V,1,8.9-10); *Theol. Arist.*, III,50.9-13 / § 41, p. 205: l'Ame est la cause de la Nature.

[136] Siğistânî, *Iṯbât*, 18, *Yanâbî'*, § 57-58, p. 32-33 (éd.), 49-50 (trad.); cf. *Theol. Arist.*, II,34.16-35.15 / § 35-39, p. 69-71 (= *Enn.*, IV,2-3); VII,87.13-88.2 / § 22-25, p. 247 (= *Enn.*, IV,8,7.1-8); VII,90.9-91.5 / § 41-45, p. 249-251 (= *Enn.*, IV,8,8.11-13); IX,129.10-11 / § 64, p. 285; X,138.11-15 / § 30, p. 295 (= *Enn.*, V,2,2.21-23); *Dicta Sap. Gr.*, I, § 64-68, p. 237, III, § 1, p. 285; *Ep. Sc. Div.*, 173.1-2 / § 79, p. 311.

[137] Siğistânî, *Yanâbî'*, § 85-87, p. 44-45 (éd.), 65-66 (trad.).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ennéades: le premier émané des ismaéliens est manifestement identique à l'Ame plotinienne.

Il est dès lors déconcertant de voir qu'un auteur si profondément néoplatonicien comme Kirmânî va jusqu'à réfuter point par point cette doctrine de l'Ame dans son *Kitâb ar-Riyâḍ*, rompant à la fois avec les traditions ismaélienne et plotinienne. Sa réfutation, qui suppose l'identification de la deuxième Intelligence avec l'Ame néoplatonicienne, vise à démontrer que celle-ci ne peut avoir les caractéristiques que les néoplatoniciens lui accordent. Kirmânî s'en prend donc à la notion néoplatonicienne de l'Ame à l'aide de sa propre conception de la deuxième Intelligence. Le lien qu'il établit, dans le *Riyâḍ*, entre cette deuxième Intelligence et l'Ame Universelle n'a qu'un but de polémique; en fait, il ne joue aucun rôle dans son système et ne sera pas repris dans le *Râḥat al-ʿAql*. Suivons cette argumentation en détail.

Kirmânî reproche à ses prédécesseurs de professer, d'une manière ou d'une autre, l'infériorité essentielle de l'Ame face à l'Intellect. L'Ame serait imparfaite en son essence et pleine de potentialité à cause de la proximité de la matière. En particulier Siğistânî aurait déclaré, dans le *Kitâb an-Nuṣra*, que l'Intellect est parfait en acte, alors que l'Ame n'est parfaite qu'en puissance, mais imparfaite en acte: elle dépend de l'Intellect pour acquérir les perfections qui lui manquent et pour accéder à sa seconde perfection. Cette vision est inacceptable pour Kirmânî, l'Ame — identifiée avec sa deuxième Intelligence — étant elle-même une Intelligence en acte qui dès son apparition possède les deux perfections. Elle ne peut donc passer de la puissance à l'acte sous l'effet d'un principe en acte[138]. L'Ame Universelle se distingue ainsi des âmes individuelles, qui se trouvent originellement en puissance et doivent être actualisées par un agent extérieur[139]. Tout comme l'Intellect, l'Ame est parfaite en son essence; elle n'a pas besoin d'acquérir quelque perfection de l'extérieur[140]. L'Ame est une copie de l'Intellect qui occupe, à la tête de l'émanation, la même place que l'Intellect à la tête de l'instauration. Entre eux, il n'existe qu'une différence de rang, mais celle-ci se situe uniquement au niveau des relations et des annexions. Ce n'est qu'en relation avec l'Intellect que l'Ame occupe un rang hiérarchique inférieur; en son essence, par contre, elle est tout aussi parfaite que lui[141].

[138] *Riyâḍ*, 79-80, 92.
[139] *Riyâḍ*, 88.
[140] *Riyâḍ*, 83, 86.
[141] *Riyâḍ*, 57, 63, 72, 83, 86.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Selon Siğistânî, l'Ame possède une extrémité tournée vers l'Intellect et une extrémité tournée vers la Nature. Pour autant qu'elle se situe «dans l'horizon de l'Intellect» (*fî ufq al-ʿaql*), l'Ame est noble et pleine de lumière; mais elle tombe également «sous l'horizon de la Nature» (*fî ufq aṭ-ṭabîʿa*), ce qui introduit un élément d'obscurité (*ẓulma*) en son essence[142]. Cette doctrine classique de la bipolarité de l'Ame est réfutée par Kirmânî comme étant incompatible avec la nature de la deuxième Intelligence. En tant que copie de l'Intellect, l'Ame possède les mêmes attributs de perfection et de noblesse que lui; par sa qualité d'Intelligence en acte, son essence est une lumière pure, dépourvue d'ignorance, d'impureté et d'obscurité: supposer un élément de potentialité ou d'obscurité en elle est contraire à sa véritable nature[143]. En plus, la théorie des deux extrémités de l'Ame implique qu'elle soit corporelle. La présence simultanée en elle de deux éléments si différents que l'Intellect et la Nature, exigerait que son essence soit composée et divisible, donc corporelle. Ceci s'avère incompatible avec la nature de l'Ame comme Intelligence en acte[144]. Pour Kirmânî, l'Ame n'est pas liée à la Nature, mais laisse émaner son influx (*ifâḍa*) sur elle[145].

L'Ame étant parfaite et dépourvue de potentialité, il ne peut y avoir de mouvement en elle. Pourtant, Siğistânî avait déclaré que l'absence de mouvement et d'acte, comme signe de perfection et d'autarcie (*ġanîya*), ne revient qu'à l'Intellect, alors que l'Ame, à cause de son imperfection et de son besoin (*ḥâğa*), est marquée par le mouvement et l'acte: l'Intellect se trouve dans une situation de repos (*sukûn*), tandis que l'Ame est mue (*mutaḥarrika*)[146]. Pour Kirmânî, par contre, le repos et le mouvement n'apparaissent que dans le monde corporel. En tant qu'Intelligence en acte l'Ame, tout comme l'Intellect, est dépourvue de toute forme de mouvement ou de changement, le mouvement supposant un passage de la puissance à l'acte[147].

En dernier lieu, Kirmânî s'oppose à ses prédécesseurs qui font émaner la Nature, ou le composé de matière et de forme, à partir de l'Ame. Pour lui, la matière n'émane pas de l'Ame, mais simultanément avec l'Ame elle procède de l'Intellect, à base de sa relation la moins noble[148]. La discussion

[142] Siğistânî, *Nuṣra*, *apud Riyâḍ*, 65, 111-112.
[143] *Riyâḍ*, 112.
[144] *Riyâḍ*, 115.
[145] *Riyâḍ*, 66.
[146] Siğistânî, *Nuṣra*, *apud Riyâḍ*, 76-77.
[147] *Riyâḍ*, 78-79, 105-106, 110.
[148] *Riyâḍ*, 68-70; cf. *ibid.*, 69.1-3.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

menée par les philosophes ismaéliens au sujet du mode exact de la procession de la Nature à partir de l'Ame (*inbiʿâṯ* ou *tawallud*; la matière comme *aṯar* de l'Ame) devient de ce fait dérisoire pour Kirmânî[149].

Il ressort de cette polémique, qui est principalement menée contre le *Kitâb an-Nuṣra* de Siğistânî, que Kirmânî a réfuté l'un après l'autre les principes essentiels de la doctrine néoplatonicienne de l'Ame, développée par ses prédécesseurs sous l'influence des *Plotiniana Arabica*. Son argumentation est entièrement basée sur ses propres opinions concernant la deuxième Intelligence. En accord avec la logique de son système, il identifie dans le *Kitâb ar-Riyâḍ*, explicitement et à maintes reprises, sa deuxième Intelligence avec l'Ame néoplatonicienne[150]. Il démontre ensuite que les caractéristiques accordées par ses prédécesseurs à l'Ame sont fausses, puisqu'elles ne correspondent pas avec celles de la deuxième Intelligence. En maintenant cette identification dans le *Kitâb ar-Riyâḍ*, Kirmânî demeure en apparence fidèle à la tradition. Toutefois, il vide la notion de l'Ame Universelle de sa substance: elle n'a plus aucune fonction et disparaîtra dans le *Râḥat al-ʿAql*, ouvrage dans lequel il expose sa propre philosophie. Ici, la rupture avec la tradition est totale.

Cette position de Kirmânî peut surprendre, mais elle s'explique par le fait qu'il a substitué à la triade néoplatonicienne un schéma basé sur la décade. La procession plotinienne à partir de l'Un — l'Intellect, l'Ame, la Nature — est remplacée par un Plérôme de dix Intelligences séparées. Tout comme chez Fârâbî, où nous rencontrons une substitution analogue[151], l'Ame Universelle, en tant que degré intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible, est absorbée par la série des Intelligences et disparaît en tant qu'hypostase. Mais nous verrons que le système de Kirmânî a conservé plus d'éléments de l'ancien schéma triadique que celui de Fârâbî.

Pour arriver à la décade, Kirmânî fait émaner de la deuxième Intelligence une série de sept Intelligences en acte. Nous étudierons d'abord ces Intelligences, puisqu'elles sont étroitement liées au premier émané, avant d'entamer nos recherches concernant l'Intelligence en puissance.

[149] *Riyâḍ*, 113-114.

[150] Comme en témoigne la formule *al-ʿaql aṯ-ṯânî lladî huwa l-musammâ an-nafs al-kull* (*Riyâḍ*, 75.10) ou *al-ʿaql aṯ-ṯânî al-musammâ an-nafs* (*Riyâḍ*, 75.17-18, 75.20, 76.13, *Rawḍa*, 88.23, 89.1).

[151] R. Arnaldez, «L'Ame et le monde dans le système philosophique de Fârâbî», *SI*, 43, 1976, 53-63.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

C. *L'émanation des sept Intelligences en acte*

La deuxième Intelligence, qui se situe par sa pefection au sommet du monde de l'émanation, constitue le point de départ de toute émanation ultérieure: «le premier émané est premier pour les principes émanés qui sont les lettres supérieures[152], puisqu'il est le premier de chaque chose pure qui procède d'une chose pure»[153]; la deuxième Intelligence est «vérité» (*ḥaqq*) pour autant qu'elle représente «la limite des êtres émanés» (*nihâyat al-munbaʿaṯât*)[154].

L'émanation à partir de la seconde Intelligence suit les mêmes principes que celle qui procède de l'Intellect, à cette différence que l'Intelligence ne se limite plus à l'auto-intellection, mais intellige également sa cause, l'Intellect. Pour le reste, le processus est identique: l'émanation n'est pas l'objet premier de l'activité de l'Intelligence, mais découle «par intention seconde» de son acte d'intellection; elle est conçue comme un «débordement» de l'essence de l'Intelligence, provoqué par la jouissance qu'elle tire de son auto-intellection et, surtout, de l'intellection de son principe. Le fruit de cette émanation est une nouvelle Intelligence en acte, «copie» de la deuxième; elle donnera à son tour naissance à une autre Intelligence en acte, qui laissera émaner une autre Intelligence en acte, et ainsi de suite, chaque Intelligence produisant une copie d'elle-même. L'émanation s'arrête dès que le nombre des Intelligences atteint la décade. Selon le schéma de l'émanation proposé par Kirmânî, la deuxième Intelligence — la première qui procède de l'Intellect — se situe donc à la tête d'une série de sept Intelligences en acte, qui émanent l'une de l'autre selon une procession verticale[155].

En tant que copies de la deuxième Intelligence, ces sept Intelligences en acte se ressemblent toutes: elles sont «séparées des corps» (*mufâraqa li l-aǧsâm*)[156], dépourvues de matière et de potentialité[157]. Leur ressemblance est telle qu'elles ne forment qu'«une seule chose»[158], tout en se distinguant mutuellement par leurs rangs respectifs. Chaque Intelligence, intelligeant celle qui la précède et finalement l'Intellect, possède dès son apparition les

[152] Pour l'identification des sept Intelligences avec les «sept lettres supérieures», voir *infra*, p. 384-385.
[153] *Râḥat*, 216.11-13.
[154] *Râḥat*, 218.1; cf. *ibid.*, 215.
[155] *Râḥat*, 240.
[156] *Râḥat*, 249.
[157] *Râḥat*, 240.
[158] *Râḥat*, 240, 261.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

deux perfections; la richesse contenue dans l'Intellect et dans la deuxième Intelligence se retrouve au sein de chacune d'elles.

Ici se pose un problème délicat. Si toutes ces Intelligences ne forment qu'une seule réalité, si elles sont porteuses des mêmes attributs et perfections, tout en étant dépourvues de matière (la matière figurant, dans l'aristotélisme, comme principe d'individuation), comment peut-on alors les distinguer l'une de l'autre? Comment peut-il y avoir une différence de rang entre elles, si elles ont toutes une essence parfaite? Pour Kirmânî, la différenciation des Intelligences en acte se fait précisément par leur objet d'intellection. Puisque chaque Intelligence s'intellige soi-même et les Intelligences précédentes, remontant jusqu'à l'Intellect, la diversification est liée au fait que chacune d'elles possède son propre objet d'intellection; sa pluralité dépend du nombre de prédécesseurs qu'il lui incombe d'intelliger. Au plus bas qu'elle se situe dans la hiérarchie, au plus d'Intelligences qu'elle doit intelliger avant d'atteindre l'Intellect et au plus de pluralité qu'il y a en elle. Ainsi, la cinquième Intelligence est inférieure à la quatrième, ayant plus de multiplicité qu'elle, suite à son plus grand éloignement de l'Intellect: «tout ce qui se trouve plus près de l'un est plus simple» (*kull man kâna ila l-wâḥid aqrab fa huwa absaṭ*)[159]. Mais il s'agit d'une multiplicité et d'une imperfection relatives, qui n'affectent en rien l'unité et la perfection de l'essence de chaque Intelligence. Ce n'est qu'en relation avec les autres Intelligences que la descente dans la hiérarchie engendre pluralité et imperfection. Considérées en leur essence, les Intelligences sont toutes en acte, parfaites, unes, non-composées, possédant dès l'origine les deux perfections.

Alors que chaque Intelligence intellige soi-même et les Intelligences précédentes, aucune d'elles n'est en mesure ou éprouve quelque besoin d'intelliger les degrés inférieurs: l'existence de l'Intelligence dépend de ce qui la précède, non de ce qui procède d'elle[160]. A Kirmânî de conclure: «ces Intelligences intelligent leur propre essence et les essences de ce qui les précède en rang, jusqu'à ce que l'on arrive au premier, qui se contente d'intelliger sa propre essence par son essence. Il n'y a ici aucune pluralité, sauf par relation et annexion»[161].

L'émanation des sept Intelligences à partir de la deuxième selon un schéma vertical, rappelle étroitement la procession des Intelligences

[159] *Râḥat*, 261.20-21; cf. *ibid.*, 262.
[160] *Râḥat*, 261-262.
[161] *Râḥat*, 262.11-13.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dans la *falsafa* et, en particulier, chez Fârâbî[162]. Ce dernier décrit les Intelligences comme des substances séparées (*mufâraqa*), dépourvues de matière et de corporéité: «il s'agit d'êtres séparés qui sont en leurs essences intellects et intelligés»[163].

Cette caractérisation des Intelligences suscite inévitablement dans la *falsafa* le même problème que nous avons relevé chez Kirmânî: comment se distinguent-elles l'une de l'autre? En quoi consiste la différence entre elles? A vrai dire, nous sommes ici en présence d'une des difficultés les plus épineuses soulevées par la notion des Intelligences séparées: sur quel principe repose leur hiérarchie? Peut-on concevoir une multitude de substances purement spirituelles, dépourvues de matière, de corporéité, de potentialité et de substrat, dont chacune possède sa propre identité et individualité?

Selon Kirmânî, toutes les Intelligences en acte sont parfaites et identiques en leurs essences; leur hiérarchie repose sur la distance qui les sépare de l'Intellect, leur ultime objet d'intellection. Leur pluralité et, par conséquent, leur imperfection, ne sont que relatives: elles n'affectent pas leurs essences, mais se situent uniquement au niveau des relations qu'elles entretiennent avec les autres Intelligences. Cette position est en fait très proche de celle défendue par la *falsafa*. Fârâbî établit une stricte hiérarchisation dans la série des Intelligences: émanant de Dieu, l'être le plus parfait (*al-afḍal*, *al-akmal*), elles descendent jusqu'au degré le moins parfait, celui de la dixième Intelligence, le plus proche du monde sensible[164]. Une telle hiérarchisation implique la présence d'une imperfection croissante dans les Intelligences[165], bien que Fârâbî précise que toutes les Intelligences dans le monde supérieur possèdent, «dès le début» (*munḏu awwal al-amr*), leur perfection intégrale, ce qui les distingue des êtres dans le monde sensible. Pour autant que ceux-ci se trouvent dans une situation initiale d'imperfection, ils doivent acquérir leurs perfections[166]. La même idée est exprimée par Kirmânî à l'aide de la distinction entre les deux perfections: alors que toutes les Intelligences en acte possèdent, dès leur apparition, les deux perfections, les êtres sensibles doivent passer de la première perfection à la seconde. Tout comme Kirmânî, Fârâbî établit son hiérarchie sur la distance qui sépare

[162] Voir, p.ex., Fârâbî, *Ârâ'*, III,1-10, p. 100-104.

[163] Fârâbî, *Ârâ'*, III,10, p. 104.9-10; cf. *ibid.*, VI,2, p. 114. Ibn Sînâ ne fait que reprendre Fârâbî; cf. *Šifâ': Ilâhîyât*, 404, *Išârât*, 168, 173.

[164] Fârâbî, *Ârâ'*, VI,2, p. 112-114, *Siyâsa*, 40; cf. Ibn Sînâ, *Naǧât*, 277.

[165] Fârâbî, *Siyâsa*, 40.

[166] Fârâbî, *Ârâ'*, IV,1-2, p. 106.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

chaque Intelligence du Premier, avec toutefois cette différence capitale que, pour Fârâbî, le Premier est Dieu, alors qu'il n'est que l'Intellect pour Kirmânî. Grâce à son autarcie, le Premier n'intellige que sa propre essence; par contre, chacune des dix Intelligences séparées est obligée de compléter son auto-intellection par l'intellection du Premier[167]. A mesure que la distance qui sépare l'Intelligence du Premier s'avère plus grande, son intellection devient moins parfaite et il apparaît plus de pluralité en son essence. Par contre, la jouissance qu'elle éprouve en intelligeant le Premier est d'autant plus forte qu'elle se trouve plus éloignée de Lui, l'éloignement étant la marque de sa propre infériorité[168]. Kirmânî dit, en des termes légèrement différents, la même chose: la hiérarchie entre les Intelligences repose sur la distance qui les sépare de l'Intellect, leur objet ultime d'intellection.

Fârâbî conçoit la différence entre les Intelligences comme une différence fondamentale. Chacune des dix Intelligences séparées est «seule, unique en son existence et en son rang» (*munfarid bi-wuǧûdihi wa martabatihi*); elle ne partage son rang avec autrui, car cela impliquerait une composition en elle[169]. Chaque Intelligence est donc unique en son espèce; elle en est le seul représentant. En plus, elle n'a pas de contraire (*ḍidd*), puisque la contrariété suppose une matière commune (*mâdda muštarika*), alors que les Intelligences sont dépourvues de matière: elles n'entretiennent pas de relations de contrariété entre elles[170].

La distinction entre les Intelligences est avant tout une distinction spécifique. Cette conception, qui a été reprise et systématisée par Ibn Sînâ et par de nombreux philosophes médiévaux[171], constitue le point le plus problématique de toute la théorie des Intelligences séparées. En effet, on voit mal où réside la différence spécifique dans le cas de substances purement spirituelles, exemptes de matière individuatrice et de substrat.

[167] Fârâbî, *Ârâ'*, VI,5, p. 116, *Siyâsa*, 40; cf. Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 405-406.

[168] Fârâbî, *Ârâ'*, VI,6, p. 116-118. Pour Ibn Sînâ, il y a une multiplicité essentielle dans les Intelligences séparées, due à leur qualité d'êtres créés: la distinction entre essence et existence. Cette dualité engendre une forme de potentialité, l'être possible étant en puissance face à l'Etre Nécessaire. Il s'agit là d'une multiplicité beaucoup plus fondamentale que celle qui découle de la distance (et donc du nombre d'intermédiaires) séparant chacune des Intelligences du Premier (Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 405-406, *Išârât*, 174, avec le commentaire de Ṭûsî cité par A.M. Goichon, *Ibn Sînâ. Livre des directives et remarques*, Beyrouth/Paris, 1951, 430 n. 2; cf. Goichon (a) 491).

[169] Fârâbî, *Ârâ'*, VI,3, p. 114.

[170] Fârâbî, *Ârâ'*, VI,4, p. 114-116, *Siyâsa*, 39.

[171] Ainsi, p.ex., Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 409; Ps.-Fârâbî, *'Uyûn*, § 9, p. 59. De même pour St. Thomas, *De Ente et Essentia*, V, p. 55, chaque Ange appartient à une espèce différente dont il est l'unique représentant.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Comment peuvent-elles constituer des espèces différentes, étant toutes des formes pures et parfaites, identiques en leur essence? Fârâbî et Ibn Sînâ expliquent la présence, au sein du genre des Intelligences séparées, d'un nombre d'espèces égale au nombre des Intelligences, en liant la différence spécifique à deux facteurs: la distance qui sépare chaque Intelligence du Premier — distance qui est différente pour chacune d'elles, vu le schéma vertical de l'émanation — et leurs fonctions respectives, chaque Intelligence régissant une sphère particulière[172]. Cette solution demeure peu convaincante et ne résout pas le problème philosophique de la présence d'une multitude d'espèces au sein d'un genre, en l'absence d'une matière commune ou d'un substrat[173].

Kirmânî n'apportera pas de solution meilleure. Au contraire, il se montre beaucoup moins explicite à ce sujet que la *falsafa* et semble même éviter le problème. Ainsi, il n'est pas clair si chaque Intelligence constitue pour lui une espèce différente. Bien que sa description de la deuxième Intelligence (*ʿaql fard maḥḍ fī nawʿîyatihi ṣûra muǧarrada*)[174] puisse éventuellement être interprétée en ce sens (en mettant *fī nawʿîyatihi* en rapport avec *fard*), il répète sens cesse que les Intelligences en acte ne forment qu'une seule «chose» et qu'elles sont toutes identiques en leur essence: elles ne constituent qu'une seule essence, qui n'est multiple que par les annexions. La véritable multiplicité n'existe pas dans le monde intelligible; elle n'apparaît qu'au niveau du sensible. Les Intelligences ne sont pas multipliées «en tant que formes», puisqu'elles possèdent toutes une forme identique[175]. Faut-il comprendre cette assertion obscure comme une réfutation de la *falsafa*, qui multiplie les espèces en même temps que les Intelligences? Cependant, Kirmânî affirme que deux genres procèdent de l'Intellect: le genre (*ǧins*) des Intelligences en acte et celui des Intelligences en puissance[176]. Si les Intelligences en acte constituent un genre, chaque Intelligence n'en représente-t-elle pas une

[172] Madkour (b) 88; Goichon (a) 487; H.A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, 1929, 108-109.

[173] Goichon (a) 487-488, remarque avec raison que les *falâsifa* n'ont pas de nom propre pour désigner chaque espèce au sein du genre des Intelligences séparées: ils n'emploient que le nom générique «Intelligence». Afin de les spécifier, ils sont obligés soit de les lier à leur sphère correspondante (p.ex. l'Intelligence de Saturne), soit d'indiquer leur rang dans la hiérarchie (p.ex. la troisième Intelligence). Ibn Sînâ accorde aux Intelligences une spécificité, chacune constituant une espèce propre au sein du genre des Intelligences. D'autre part, il nie à ces mêmes Intelligences la possibilité d'une définition par le genre et la différence spécifique, en invoquant comme argument qu'elles sont des formes pures, dépourvues de matière individuatrice!

[174] Voir *supra*, p. 225.

[175] *Râḥat*, 262.

[176] *Râḥat*, 235.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

espèce? Kirmânî aggrave même le problème en mettant une emphase particulière sur l'identité et l'unité des Intelligences: elles sont toutes, en tant que formes pures, d'une essence et d'une forme identiques, porteuses des mêmes attributs au même degré de perfection sublime. L'Intellect se déploie en une décade d'êtres spirituels, dix lumières tout aussi éclatantes et pures, qui constituent le monde supérieur de lumière. D'autre part, le principe de l'émanation et la dégradation qu'il implique, l'obligent à instaurer une hiérarchie entre les Intelligences: elles doivent être diversifiées par la distance qui les sépare de l'Intellect et par la fonction spécifique qui incombe à chacune d'elles. Pour sauver l'intégrité de leur essence, Kirmânî situe l'imperfection inhérente à toute hiérarchisation au niveau des «annexions et relations». Or, le rang de chaque Intelligence dans cette hiérarchie dépend précisément de son objet d'intellection — le nombre d'Intelligences supérieures qu'elle doit intelliger avant d'atteindre l'Intellect — alors que l'essence d'une Intelligence est constituée par son acte d'intellection. On voit donc mal comment, pour l'Intelligence, la multiplicité engendrée par la distance qui la sépare de l'Intellect et qui se traduit par la multiplicité de son objet d'intellection, puisse demeurer extérieure à elle et ne pas affecter son essence. En d'autres termes, si une Intelligence occupe un degré inférieur dans la hiérarchie parce qu'elle doit intelliger un plus grand nombre d'Intelligences supérieures, la pluralité et l'imperfection ainsi engendrées affecteront automatiquement son essence. Sous cet angle, l'argument de Kirmânî visant à relativer la pluralité et l'imperfection dans le monde intelligible en les reléguant au niveau des «relations et annexions» — ce qui revient à les situer en dehors de l'essence — s'avère contraire à ses propres principes sur lesquels il fonde la hiérarchisation et la différenciation des Intelligences. Tout comme la *falsafa*, Kirmânî n'a pas trouvé de solution adéquate au problème de la diversification des Intelligences séparées, problème qui demeure sans doute insoluble.

D. *La troisième Intelligence ou l'Intelligence en puissance*

1. L'émanation de l'Intelligence en puissance

Après avoir décrit la partie «active» du monde intelligible — la deuxième Intelligence et les sept Intelligences qui procèdent d'elle — nous passons maintenant à la partie «passive», qui n'est constituée que par la troisième Intelligence, celle qui émane de l'Intellect en sa qualité la moins noble d'être causé et intelligé. Selon Kirmânî, «l'être qui procède de l'autre relation occupe un rang inférieur en tant qu'Intelligence

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

en puissance. Cette Intelligence est appelée la matière et la forme (*al-hayûlâ wa ṣ-ṣûra*), formant une paire en son essence, tout comme la relation dont elle procède»[177]. Pour autant qu'elle émane directement de l'Intellect en même temps que la deuxième Intelligence et qu'elle se trouve en une position inférieure, elle est également désignée comme «le deuxième émané, le premier qui est en puissance» (*al-munbaʿaṯ aṯ-ṯânî al-awwal al-qâ'im bi l-qûwa*)[178].

Puisque l'Intellect présente, en sa qualité d'intelligence intelligée ou d'être causé, un aspect passif, son essence subissant ou recevant son acte d'auto-intellection et d'autoconstitution, l'être qui en découle doit nécessairement hériter de cette passivité et de cette réceptivité. Ainsi, la troisième Intelligence est une Intelligence en puissance parce qu'elle subit les influences des autres Intelligences (elle est *mu'aṯṯar*)[179]. La pratique religieuse (*as-sunna al-ilâhîya*) l'associe à la tablette coranique (*lawḥ*), «puisqu'elle reçoit les formes et est toute réceptivité, tout comme la tablette reçoit du calame les formes de l'écriture»[180]. L'Intelligence en puissance n'est autre que la matière (*hayûlâ*), le substrat qui reçoit les formes. Cette matière ne peut exister sans la forme, tandis que la forme, à ce niveau, ne peut plus se passer de substrat: avec la troisième Intelligence apparaît la structure hylémorphique.

En tant qu'être composé de matière et de forme, l'Intelligence en puissance est de loin inférieure à la noblesse des Intelligences en acte. Alors que celles-ci se ressemblent toutes comme des «copies» de l'Intellect, elles se distinguent fondamentalement de l'Intelligence en puissance: les deux types d'Intelligences appartiennent à deux genres différents[181]. L'Intellect donne simultanément naissance à deux Intelligences, mais celles-ci sont aussi différentes l'une de l'autre que la lumière émise par le soleil et celle reflétée par le miroir. A première vue elles se ressemblent; en leurs essences, par contre, elles n'ont que peu en commun, la perfection de l'une étant très inférieure à celle de l'autre[182].

La troisième Intelligence, en tant qu'Intelligence en puissance, ne ressemble pas aux autres Intelligences à cause de sa qualité d'être composé, qui porte la multiplicité et, par conséquent, l'imperfection en son essence. Son imperfection n'est plus extérieure, engendrée «par les rela-

[177] *Râḥat*, 213.6-8; cf. *ibid.*, 221-222.
[178] *Râḥat*, 221.2.
[179] *Râḥat*, 221.
[180] *Râḥat*, 222.2-3; voir *infra*, p. 383-384.
[181] *Râḥat*, 235.
[182] *Râḥat*, 222.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tions et les annexions», mais intérieure, essentielle, son essence étant composée de deux entités différentes: la matière et la forme[183]. Une telle imperfection ne peut être le produit d'une action délibérée de la part de l'Intellect. Nous savons que l'émanation ne constitue jamais l'objet direct de l'action de la source, mais qu'elle procède par «intention seconde». A plus forte raison, la génération de la matière ne peut être le but de l'auto-intellection de l'Intellect: une telle intention serait inférieure (*danî'*) et répréhensible (*raḏl*), en aucun cas conciliable avec la noblesse et la perfection de l'Intellect[184]. L'émanation est, par définition, «une chose nécessaire» (*amr ḍarûrî*); l'émanation de la troisième Intelligence doit être l'effet d'une «intention seconde» pour la raison supplémentaire que l'intention se porterait ici sur une réalité vile et répréhensible[185]. Ces remarques trahissent, de la part de Kirmânî, un certain mépris pour la troisième Intelligence, dont nous comprendrons bientôt la raison.

L'infériorité de l'Intelligence en puissance se manifeste par le fait qu'elle dépend des Intelligences en acte pour accéder à la perfection et pour actualiser son essence. Face à son manque de noblesse et de perfection, les Intelligences en acte s'efforcent à faire du deuxième émané «une chose meilleure» (*afḍal šay'*)[186]: «elles le font accéder à la perfection qui lui incombe en faisant tomber leurs lumières sur lui, afin qu'il puisse passer du rang de la possibilité (*rutbat al-imkân*) — qui est la première perfection, c.-à-d. la possibilité de recevoir un accroissement (*ziyâda*) — au rang de la nécessité (*rutbat al-wuǧûb*), qui est la seconde perfection. A ce niveau, il n'est plus ouvert à un accroissement ou à un changement de situation; au-delà il n'y a plus de limite qu'il puisse atteindre dans la réceptivité»[187]. En d'autres termes, l'imperfection de la troisième Intelligence réside dans le fait que les deux perfections ne coïncident pas essentiellement en elle, mais que sa seconde perfection dépend de l'action reçue des Intelligences en acte. La lumière que celles-ci font rayonner sur l'Intelligence en puissance actualise son essence et la fait ressembler à elles: une fois actualisée, elle pourra à son tour exercer une activité et fonctionner comme cause du monde sublunaire[188]. L'actualisation de l'Intelligence en puissance se fait par la réception des

[183] *Râḥat*, 222, 228.
[184] *Râḥat*, 222.15-18.
[185] *Râḥat*, 223, 228.
[186] *Râḥat*, 223.
[187] *Râḥat*, 224.1-4.
[188] *Râḥat*, 225, 227.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

formes émises par les Intelligences en acte. Elle figure donc comme matière sur laquelle agissent les autres Intelligences[189]: elle est comparée à la tablette sur laquelle sont inscrites toutes les formes ou à la matière avec laquelle travaillent les artisans[190]. Bien entendu, cette matière au sein de l'Intelligence en puissance n'existe, comme entité indépendante, que «dans l'esprit» (*fi ḏ-ḏihn*). En réalité elle est, dans l'essence de l'Intelligence, indissolublement liée à la forme[191].

2. La chute de la troisième Intelligence

Les élaborations que Kirmânî consacre à la troisième Intelligence sont remarquables et demeurent sans équivalents directs dans la *falsafa*, ainsi que dans la pensée ismaélienne antérieure. Nous y porterons une attention particulière, puisqu'il s'agit d'une des notions-clé du système de Kirmânî, dont la compréhension s'avérera d'une grande importance pour l'interprétation de sa pensée.

Afin d'éviter tout malentendu, il est nécessaire de formuler quelques remarques préliminaires. En parlant de la troisième Intelligence, qui est en puissance et dont l'essence est composée de matière et de forme, il ne faut jamais oublier qu'elle demeure, malgré tout, une des dix Intelligences séparées du monde intelligible. Ce monde purement spirituel est dépourvu de changement et de mouvement, puisque ceux-ci n'apparaissent qu'au niveau du sensible; il est situé hors du temps, le temps étant engendré par le mouvement des corps célestes[192]. Par conséquent, l'actualisation de l'Intelligence en puissance par les Intelligences en acte ne peut s'accomplir dans le temps; l'Intelligence en puissance ne peut passer d'un état initial d'imperfection (la première perfection) à l'état parfait d'Intelligence actualisée (la seconde perfection). Lorsque Kirmânî affirme qu'elle dépend des Intelligences en acte pour accéder à sa seconde perfection (ou pour passer du «rang de la possibilité» au «rang

[189] *Râḥat*, 225.13-14.
[190] *Râḥat*, 228-229.
[191] *Râḥat*, 229.
[192] *Riyâḍ*, 59.6-7: «le temps est le nombre des mouvements des sphères célestes» (*az-zamân huwa ʿadad ḥarakât daraǧ al-falak*). Kirmânî distingue trois niveaux: l'Intellect et avec lui le Plérôme des Intelligences sont situés hors du temps (ils sont *lâ bi-zamân*) et représentent l'éternité; les Intelligences séparées, pour autant qu'elles exercent leurs actions envers le monde, ainsi que les corps et sphères célestes, sont avec le temps (*maʿa az-zamân*), étant eux-mêmes à la base de la genèse du temps; les êtres sublunaires sont dans le temps (*bi-zamân*) (*Râḥat*, 258-260); cf. Bilinski, 82-89. Le Principe, par contre, est situé hors du temps et de l'éternité (voir *supra*, p. 60-61). Un schéma analogue se trouve dans le *Liber de Causis*, § 2, p. 61-63.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de la nécessité»), il entend par là que l'identité des deux perfections n'est pas inhérente à l'essence de cette Intelligence. Le passage de la puissance à l'acte ne doit pas être pris à la lettre, puisqu'il est contraire à la nature du monde intelligible, dépourvu de changement et de mouvement[193]. L'actualisation de la troisième Intelligence doit donc être nettement distinguée de celle de l'âme humaine, qui passe réellement de la première à la seconde perfection par un processus situé dans le temps.

L'Intelligence qui procède de l'Intellect en sa qualité la moins noble, porte en soi une potentialité et une imperfection qui se manifestent par une dépendance envers les autres Intelligences: elle a besoin de leur acte pour s'actualiser et pour pouvoir agir à son tour. Mais cette actualisation s'est faite dès le début; dès son apparition, la troisième Intelligence a été actualisée par les autres: il n'y a pas de processus de perfectionnement dans le temps ni de passage d'une situation initiale d'imperfection à une situation ultérieure de perfection. La troisième Intelligence représente en fait un niveau ontologique où les formes ne peuvent plus exister sans substrat; elle a été émanée telle qu'elle, liée aux Intelligences en acte qui l'actualisent continuellement.

Bien que composée de «matière et de forme», l'Intelligence en puissance demeure néanmoins une Intelligence, c.-à-d. une entité spirituelle, exempte de matière et de corporéité. Sa «matière» (*hayûlâ*) doit donc être distinguée de la matière sensible et étendue, que Kirmânî désigne par le terme *mâdda*: il s'agit d'une «matière spirituelle», qui fait de la troisième Intelligence un «corps spirituel».

(a) La position ambiguë de la troisième Intelligence

Après cette mise au point, nous devons nous interroger sur la position exacte de l'Intelligence en puissance dans la hiérarchie des dix Intelligences. Cette position est des plus ambiguës; elle est entourée d'un certain mystère et a donné lieu à des contradictions philosophiquement inexplicables.

Tout comme Fârâbî[194], Kirmânî fait arrêter l'émanation des Intelligences avec la dixième: «les êtres générés par instauration et par émanation, c.-à-d. les Intelligences qui agissent par leurs essences sur leurs essences, forment une décade; avec elles, le monde de l'instauration et

[193] Le passage de la puissance à l'acte, ainsi que le mouvement qu'il engendre, sont propres au monde sublunaire (*Râḥat*, 182-183).

[194] Fârâbî, *Ârâ'*, III,10, p. 104.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de l'émanation est achevé»[195]; «le nombre d'Intelligences présentes dans le monde de l'Intellect et qui exercent une influence sur ce qui leur est inférieur, forme une décade; chacune d'elles procède d'une autre et est la cause prochaine (*al-ʿilla al-qarîba*) de l'existence de ce qui est immédiatement situé en-dessous d'elle»[196]. La dixième Intelligence figure comme une limite au-delà de laquelle il n'y a plus d'Intelligences; elle est la limite inférieure des êtres émanés[197] et se trouve en sa qualité d'Intelligence agente (*al-ʿaql al-faʿʿâl*) à la tête du monde corporel[198].

Laissant, pour le moment, la fonction de la dixième Intelligence hors de question, nous pouvons aisément entrevoir que sa position au bas de l'échelle des émanations, ainsi que sa proximité du monde de la génération et de la corruption, font d'elle l'Intelligence la moins parfaite. Pour autant que la hiérarchie des Intelligences implique une croissance de la pluralité et une diminution de la perfection à mesure que l'on s'éloigne de l'Intellect, il est nécessaire que la dixième Intelligence, qui se trouve aux confins du monde intelligible à une distance maximale de l'Intellect, représente l'Intelligence la moins noble, la plus proche de la matière et du corps. Nous savons que Kirmânî se donne beaucoup de peine pour préserver la perfection de l'essence de chacune des Intelligences en acte, alors qu'il accentue l'imperfection de l'Intelligence en puissance, «qui appartient à un autre genre»: le caractère composé de son essence, constituée de matière et de forme et imprégnée de potentialité, fait que les deux perfections ne se conjoignent pas en elle par nature, mais uniquement sous l'effet d'un agent extérieur. L'Intelligence en puissance est indubitablement la moins parfaite des dix, puisque son imperfection et sa pluralité sont inhérentes à son essence et non engendrées «par les relations et les annexions». Il semblerait, dès lors, évident de reconnaître en la dixième Intelligence, qui figure comme limite inférieure du monde intelligible, cette Intelligence en puissance. Cependant, Kirmânî ne situe l'Intelligence en puissance nullement à la dixième place, mais beaucoup plus haut dans la hiérarchie, au troisième rang: il s'agit de la troisième Intelligence ou deuxième être émané! Comment expliquer cette anomalie?

Commençons par rappeler que le monde des Intelligences est situé hors du temps. La désignation des Intelligences par leur ordre numérique

[195] *Râḥat*, 242.10-11.
[196] *Râḥat*, 251.20-21; cf. *ibid.*, 240, 246.
[197] *Râḥat*, 247, 257.
[198] *Râḥat*, 240, 245; voir *infra*, p. 281-282.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ne peut en aucun cas impliquer un ordre chronologique. Il est, par conséquent, inexact de croire que l'Intellect a été instauré le premier et qu'ensuite ont eu lieu, successivement, l'émanation de la deuxième et de la troisième Intelligence à partir de l'Intellect et la procession des sept Intelligences en acte à partir de la deuxième Intelligence. Au contraire: la constitution du Plérôme s'est faite «en une fois» (*daf'atan wâḥidatan*)[199]. La distinction numérique entre les Intelligences reflète un ordre logique, qui n'existe que dans l'esprit du philosophe et dont le seul but est d'exprimer une hiérarchie entre les Intelligences: l'Intellect, en tant que premier instauré, se situe à la tête du monde de l'instauration; la deuxième Intelligence, en tant que premier émané, couronne le monde de l'émanation, tandis que la troisième Intelligence, en tant que premier être hylémorphique, domine le monde de la corruption et de la génération. Chacune des trois premières Intelligences représente la perfection ultime en sa catégorie. Le monde de la génération et de la corruption étant le moins noble, il est normal que l'Intelligence qui le préside occupe la troisième place dans cette triade.

Les difficultés apparaissent lorsque Kirmânî fait émaner de la deuxième Intelligence une série de sept Intelligences en acte, qui appartiennent au même ordre qu'elle, transformant ainsi la triade en une décade. D'un point de vue logique, suivant les nécessités de l'exposé philosophique, on peut comprendre qu'il situe cette série de sept Intelligences après les trois premières: il traite d'abord des Intelligences qui procèdent de l'Intellect, puis de celles qui émanent de la deuxième Intelligence. Mais d'un point de vue hiérarchique, il est exclu que ces sept Intelligences se situent en-dessous de la troisième, puisqu'elles demeurent, en tant qu'Intelligences en acte, dans la même catégorie que la deuxième: tout comme elle, ces Intelligences sont des formes pures, qui contribuent à l'actualisation de l'Intelligence en puissance. Par conséquent, et afin de respecter les principes de la hiérarchie au sein de la décade, il s'avère nécessaire que la troisième Intelligence soit précédée par les sept Intelligences en acte et se retrouve à la dixième place, la moins parfaite parce que la plus proche du monde matériel.

La dixième Intelligence ne serait autre que la «troisième», l'Intelligence en puissance. Quelques indices peuvent être discernés dans l'œuvre de Kirmânî qui plaident en faveur de cette hypothèse. Ainsi, il décrit la dixième Intelligence comme le niveau intermédiaire entre le monde des Intelligences et le domaine du sensible: tout en appartenant

[199] *Râḥat*, 258-260.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

encore au Plérôme des Intelligences séparées, elle constitue le sommet du monde matériel[200]. Cette position d'intermédiaire implique qu'elle porte en son essence les marques de ces deux univers: la composition hylémorphique de l'Intelligence en puissance reflète précisément la structure des corps matériels[201]. En un seul endroit du *Râḥat al-ʿAql*, dans un schéma illustrant la correspondance entre les mondes[202], il identifie explicitement la dixième Intelligence à l'Intelligence en puissance: *<al-ʿaql> al-ʿâšir al-qâʾim bi l-qûwa*[203]. Mais partout ailleurs, l'Intelligence en puissance est désignée comme la troisième Intelligence ou le deuxième émané. En général, l'exposé de Kirmânî donne l'impression que la dixième Intelligence n'est autre que la dernière des sept Intelligences procédant de la deuxième.

Cette contradiction flagrante, qui ne peut manquer de frapper le lecteur[204], risque de détruire le système. Ainsi, l'exégèse du verset coranique S.59:24, dont l'importance s'avérera capitale pour l'interprétation de la théorie des dix Intelligences[205], perd son sens lorsqu'elle présente la troisième Intelligence comme le démiurge du monde sublunaire[206], alors que, à peine quelques pages plus haut[207], cette même fonction était réservée à la dixième Intelligence. S'agit-il d'une incohérence réelle dans la pensée de Kirmânî, qui résulterait d'une synthèse maladroite entre le schéma triadique néoplatonicien, hérité de ses prédécesseurs ismaéliens (Intellect - Ame - Nature, correspondant aux trois premières Intelligences) et un schéma décadique emprunté à la *falsafa*? L'auteur aurait donc simplement superposé les deux systèmes, sans prendre soin de les harmoniser: la dernière hypostase de la triade, qui par son imperfection est une Intelligence en puissance, maintient alors sa troisième place, suivie par les sept dernières Intelligences de la *falsafa*, dont la dixième, l'Intelligence agente, clôt la hiérarchie. Si tel serait le cas, sa théorie des Intelligences perdrait beaucoup de sa valeur philosophique et deviendrait l'œuvre d'un bricoleur maladroit.

[200] *Râḥat*, 242.

[201] La dixième Intelligence se trouverait, par conséquent, dans une position analogue à celle de l'Ame néoplatonicienne.

[202] *Râḥat*, 244.

[203] Si la dixième Intelligence est effectivement *al-ʿaql al-qâʾim bi l-qûwa*, son identification avec l'Intelligence agente (*al-ʿaql al-faʿʿâl*) paraît, à première vue, aberrante (voir *infra*, p. 281-282).

[204] Ainsi Netton (a) 226-227, tout en donnant de la pensée de Kirmânî une présentation superficielle et en partie inexacte, a fort bien relevé cette contradiction.

[205] Voir *infra*, p. 264-270.

[206] *Râḥat*, 254.

[207] *Râḥat*, 242.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Il est indéniable que le système des dix Intelligences, tel qu'il est exposé par Kirmânî, est le fruit d'une synthèse entre deux traditions basées respectivement sur la triade et la décade[208]. Mais la compétence philosophique de notre auteur, sa connaissance profonde de la pensée antique et musulmane, son esprit indépendant et pénétrant, qualités dont nous avons déjà eu suffisament de preuves au cours de cette étude, rendent peu probable qu'il puisse avoir entrepris cette harmonisation avec une telle gaucherie et d'une manière si grossière. Il est difficile à croire qu'il n'aurait même pas remarqué les contradictions et les ambiguïtés découlant de ses propos.

Nous pensons dès lors que l'incohérence, bien qu'elle soit indubitablement présente dans le *Râḥat al-ʿAql*, ne doit pas être imputée à la médiocrité de la pensée de notre auteur, mais plutôt à une dissimulation délibérée de certains éléments du système par souci de *taqîya*. Kirmânî cache, en d'autres termes, certaines conceptions extra-philosophiques, qui sont cependant supposées par son exposé.

(b) Le «drame dans le ciel»

Pour comprendre ce dont il s'agit, nous devons nous tourner vers la version de la théorie des dix Intelligences donnée par l'auteur ṭayyibite Ibrâhîm b. al-Ḥusayn al-Ḥâmidî dans son *Kitâb Kanz al-Walad*. Tout comme Kirmânî, Ḥâmidî fait émaner simultanément deux Intelligences de l'Intellect. Mais pour lui, l'ordre de préséance entre ces deux Intelligences repose sur la pureté et la sincérité de l'obéissance dont elles témoignent envers les degrés supérieurs de la hiérarchie. La deuxième Intelligence reconnaît la supériorité de l'Intellect, tout en professant le *tawḥîd* du Principe: la pureté de sa soumission fait d'elle une Intelligence en acte qui réunit en son essence les deux perfections. Par contre, la troisième Intelligence se comporte d'une manière moins exemplaire: emportée par la jalousie, elle refuse de reconnaître la supériorité de la deuxième Intelligence; en plus, elle divinise l'Intellect, niant l'existence d'un Principe transcendant. Ḥâmidî prend soin de préciser que ce refus ne fut pas intentionnel, ni commis avec préméditation (*bi-lâ qaṣd wa lâ ʿamd*), mais seulement par négligence (*sahw*) et inadvertance (*ġafla*), le monde des Intelligences étant exempt de mal[209]. Cependant, cette erreur (*ḫaṭîʾa*) eut d'énormes conséquences. A cause d'elle, la troisième Intelligence

[208] Voir *infra*, p. 270.

[209] Ḥâmidî, *Kanz*, 68-69; cf. Ibn al-Walîd, *al-Mabdaʾ wa l-Maʿâd*, § 8-10, p. 103-104 (éd.), 151-152 (trad.).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

n'accède pas immédiatement à la seconde perfection, mais demeure une Intelligence en puissance. En plus, elle est dépassée par les sept autres Intelligences qui procèdent de la deuxième et se retrouve finalement reléguée à la dixième place, à la limite inférieure du Plérôme. Cette chute engendre la matière (*hayûlâ*) en son essence. Prise de remords, l'Intelligence déchue reconnaît sa faute, se soumet aux autres Intelligences et professe le véritable *tawḥîd*. Remplies de pitié pour leur sœur infortunée, les Intelligences en acte la font accéder à la seconde perfection en actualisant sa puissance[210]. Mais entre temps, le mal avait eu lieu: ce «drame dans le ciel» avait engendré la matière. Dès lors, une dégradation ultérieure, impliquant la genèse du monde sublunaire, devint inéluctable[211].

Ḥâmidî donne du schéma de l'émanation, tel que Kirmânî l'avait élaboré, une interprétation typiquement gnostique. L'origine de la matière et du mal est attribuée à la faute commise par un membre du Plérôme (cf. Sophia dans la gnose valentinienne). Cette faute entraîne une chute, suivie par le repentir et la remontée graduelle du membre déchu. L'apparition soudaine dans l'ismaélisme ṭayyibite du Yémen d'une interprétation gnostique de la philosophie ismaélienne, et en particulier du système de Kirmânî, demeure un phénomène inexpliqué qui, à vrai dire, n'a pas encore fait l'objet d'une étude spéciale[212]. Cependant, les recherches de Halm ont démontré qu'un certain nombre de thèmes gnostiques, dont celui de la chute d'un membre du Plérôme — thème que Halm appelle «die Verblendung des Demiurgen» — apparaissent déjà dans les textes ismaéliens pré-fatimides[213]. Selon Halm, ces composantes d'un mythe gnostique initial auraient été remplacées chez les philosophes d'époque fatimide par des spéculations d'origine néoplatonicienne. Il a retrouvé dans leurs écrits des traces de l'ancien système, bien que dispersées et dénuées de leur signification originale[214]. Chez Kirmânî, le mythe de la chute du démiurge aurait complètement disparu, en faveur d'un exposé purement philosophique: «Die Selbstgefälligkeit des Urgeschöpfs, die zur Entstehung der Sphären und zur Erschaffung der materiellen Welt

[210] Ḥâmidî, *Kanz*, 297; cf. Ibn al-Walîd, *al-Mabda' wa l-Ma'âd*, § 10, p. 104 (éd.), 151-152 (trad.).

[211] Ḥâmidî, *Kanz*, 66-69, 296-297; cf. Ibn al-Walîd, *al-Mabda' wa l-Ma'âd*, § 10-27, p. 104-110 (éd.), 151-158 (trad.).

[212] Voir les remarques préliminaires de Halm (a) 85-89; Feki, 125-138; Corbin (c) 134-137; id. (f) 192-199; Netton (a) 229-233.

[213] Halm (a) 75-90.

[214] Halm (a) 84.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

führt, ist bei Kirmânî ins Positive gewendet; es fehlt der Aspekt der Unwissenheit oder Sündenhaftigkeit, der Hybris (*istikbâr*), die den Sturz durch die Sphären auslöst»[215]. Un siècle plus tard, le thème réapparaît soudainement chez Ḥâmidî[216].

Nous ne croyons pas à une telle discontinuité dans la tradition ismaélienne. Il nous semble difficile d'admettre que le système gnostique, dont certains éléments sont attestés dans les textes ismaéliens les plus anciens et qui refait surface à l'époque ṭayyibite, ait été presque totalement anéanti par le néoplatonisme des auteurs fatimides[217]. Au contraire, nous croyons pouvoir démontrer que cette thématique gnostique a toujours demeuré au cœur de la doctrine ismaélienne et que des auteurs comme Kirmânî ont essayé d'en donner une légitimation philosophique en l'intégrant dans un système néoplatonicien. Il existe, en d'autres termes, une continuité beaucoup plus grande entre l'ismaélisme pré-fatimide, fatimide et ṭayyibite, qu'il n'apparaît à première vue. Selon notre interprétation de Kirmânî, ses spéculations philosophiques doivent être considérées comme l'aspect *ẓâhir*, ou l'exotérique qui peut être divulgé par écrit à un public plus étendu, d'une doctrine gnostico-religieuse qui en forme le *bâṭin*, l'ésotérique qui ne pouvait être communiqué qu'oralement aux seuls initiés. Les auteurs ṭayyibites, par contre, vivant au Yémen en un contexte politique bien différent, ont révélé dans leurs œuvres la doctrine intégrale (*ẓâhir* et *bâṭin*)[218]. Ces constatations se confirmeront lorsque nous aurons reconstitué l'ensemble du système de Kirmânî.

Pour l'instant, revenons au problème de l'Intelligence en puissance. L'incohérence apparente concernant sa position à la troisième ou dixième place de la hiérarchie s'explique lorsque nous admettons la notion gnostique de la chute du démiurge dans la théorie des Intelligences. La structure hylémorphique de la troisième Intelligence et la présence d'une potentialité en son essence sont les séquelles d'une chute, suite à laquelle elle se retrouve à la dixième place. Emanant de l'Intellect en sa qualité la moins noble, nous pouvons supposer que la troisième Intelligence professait le *tawḥîd* d'une manière moins parfaite et moins pure que la deuxième Intelligence. Pour cette raison, elle fut dépassée par les sept Intelligences qui procèdent de cette dernière et se retrouva aux confins du monde intelligible, où elle reçut une fonction démiurgique.

[215] Halm (a) 85.
[216] Halm (a) 85-89.
[217] Halm (a) 89.
[218] Voir *infra*, p. 395.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ainsi, Ḥâmidî ne reprend pas seulement le schéma de l'émanation élaboré par Kirmânî; il en donne également l'exégèse ésotérique, que notre auteur, par *taqîya*, avait gardée secrète.

3. L'Intelligence en puissance ou l'hypostase de la Matière et de la Nature

Nous avons démontré que l'Intelligence en puissance, dont l'essence présente une structure hylémorphique et qui représente l'archétype de la matière et de la forme (*al-hayûlâ wa ṣ-ṣûra*), doit être mise en relation avec l'Intellect d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist».

La notion d'un Intellect composé de matière et de forme semble être dérivée d'une interprétation des passages où Plotin reconnaît une structure hylémorphique dans le Νοῦς. Kirmânî, qui dépend finalement d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist», éventuellement par l'intermédiaire de la Longue Recension de la *Théologie d'Aristote*, a relégué cet Intellect hylémorphique de Plotin au niveau d'une Intelligence subalterne. D'autre part, nous savons que Kirmânî cherche, dans le *Kitâb ar-Riyâḍ*, à rester dans la tradition de la philosophie ismaélienne antérieure en identifiant la deuxième Intelligence avec l'Ame. Fidèle à cette même tradition, il associe en cet ouvrage la troisième Intelligence à la Nature: «L'Ame et la Nature sont les deux êtres émanés à partir de la première Intelligence (= l'Intellect), chacune d'elles à base d'une relation particulière»[219]. Les trois premières Intelligences correspondent donc aux trois rangs de la procession plotinienne à partir de l'Un: l'Intellect, l'Ame, la Nature. Le thème gnostique de la chute de l'Intelligence rebelle permet à Kirmânî d'intégrer ce schéma triadique dans un système avec dix Intelligences: la troisième tombe à la dixième place et peut, dès lors, être identifiée avec l'Intelligence agente de la *falsafa*, le démiurge du monde sublunaire.

La notion de l'Intelligence en puissance chez Kirmânî comporte deux éléments majeurs. D'une part, en tant qu'être hylémorphique, elle est associée à la Nature, qui devient ainsi une hypostase au sein du monde intelligible: la Nature est conçue comme une Intelligence en puissance. D'autre part, cette même structure hylémorphique amène Kirmânî à identifier l'Intelligence en puissance avec la Matière spirituelle, qui figure comme substrat pour les formes. Nous allons essayer de comprendre comment Kirmânî est arrivé à voir dans la Matière et la Nature une même hypostase et à identifier celle-ci avec la dernière des Intelligences séparées.

[219] *Riyâḍ*, 126.9-10.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Le point de départ de cette doctrine doit être cherché dans la philosophie ismaélienne antérieure à Kirmânî. Selon une opinion admise par tous les auteurs, la Nature, résultant de la conjonction de la Matière et de la Forme, émane directement de l'Ame. En tant qu'intermédiaire entre l'Intellect et le monde inférieur, l'Ame présente une structure bipolaire: pour autant qu'elle se tourne vers l'Intellect, elle est caractérisée par le repos, état qui est associé à la Forme; mais, pour autant qu'elle est attirée vers le bas et désire s'éloigner de lui, le mouvement apparaît et, avec lui, la Matière. Matière et Forme procèdent donc de l'Ame; leur conjonction constitue la Nature[220].

Les philosophes ismaéliens semblent avoir eu beaucoup de peine à préciser le statut ontologique de la Nature: fait-elle encore partie du monde intelligible ou appartient-elle déjà à l'ordre du sensible? Ils n'ont pas réussi à donner une réponse uniforme et satisfaisante à cette question. Siğistânî ne semble plus compter la Nature, en tant que composé de Matière et de Forme, parmi les êtres spirituels, mais il la situe au sommet du monde sensible[221]. D'autre part, il la qualifie comme une «trace» ou une «impression» (*aṯar*) de l'Ame[222], sans pour autant définir clairement la position de cette «trace»: appartient-elle encore à l'Ame ou forme-t-elle une nouvelle hypostase au sein du monde intelligible[223]? Kirmânî soumet cette tradition ambiguë à une critique sévère. Il rejette l'émanation de la Nature à partir de l'Ame et la fait procéder directement de l'Intellect, en même temps que l'Ame[224]. Il maintient la conception de la Nature comme composé de matière et de forme, mais l'inclut résolument dans le monde intelligible en l'identifiant à une des dix Intelligences séparées.

[220] Siğistânî, *Iṯbât*, 44, *Nuṣra, apud Riyâḍ*, 68, *Yanâbî'*, § 62, p. 34 (éd.), 51 (trad.); cf. Netton (a) 213; Walker (a) 97.

[221] Siğistânî, *Maqâlîd*, cité par Walker (e) 22-23.

[222] Siğistânî, *Iṯbât*, 44; Abû Ḥâtim ar-Râzî, *Iṣlâḥ, apud Riyâḍ*, 113; cf. Netton (a) 213, 220. La caractérisation de la Nature comme «impression» ou «image» de l'Ame est d'origine plotinienne (e.a. *Enn.*, IV,4,13); cf. Armstrong (a) 92.

[223] Une glose dans le manuscrit du *Kitâb al-Yanâbî'* précise que cette «trace» de l'Ame doit être comprise comme «une des énergies de l'Ame»: la Nature devient ainsi la force ou l'énergie par laquelle l'Ame anime le monde (Corbin (c) 52 n. 102, 110 n. 221). Cette interprétation est conforme à la pensée de Plotin, qui conçoit la Nature comme une force immatérielle: elle est la partie inférieure de l'Ame Universelle, qui donne vie et réalité aux corps en les déterminant; cf. Armstrong (a) 92-97. L'ambiguïté chez Siğistânî provient de la contamination de cette notion plotinienne de la Nature par une doctrine qui voit dans la Nature, en tant que composé de matière et de forme, une réalité appartenant au monde sensible.

[224] *Riyâḍ*, 69-70 (contre Siğistânî), 113-114 (contre Râzî), 117.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

(a) La Nature selon les *Dits du Sage Grec*

La position de Kirmânî reflète une certaine interprétation de Plotin dont nous retrouvons les traces dans les *Plotiniana Arabica*. En réalité, l'ambiguïté concernant le statut de la Nature est déjà présente chez Plotin[225], mais elle apparaît sous une forme accentuée dans la paraphrase arabe. Elle concerne la question cruciale: la Nature, en tant que faculté de l'Ame, est-elle une force spirituelle ou, au contraire, une entité faisant partie du monde sensible? Alors que certains textes des *Plotiniana Arabica* limitent explicitement le monde intelligible à l'Intellect et à l'Ame et situent la Nature dans le domaine du sensible et du corruptible[226], l'Ame devenant ainsi un véritable intermédiaire entre l'intelligible et le sensible, d'autres passages qualifient la Nature comme le degré inférieur du monde intelligible. En particulier deux paragraphes tirés du corpus de textes plotiniens attribué au Šayḫ al-Yûnânî, les soi-disant *Dits du Sage Grec* (*Dicta Sapientis Graeci*)[227], optent explicitement pour cette dernière position. Le texte demeurant malheureusement inédit, nous le citons dans la traduction de Lewis: «Nature is last of intellectual things, for intellectual things come from the first mind until they reach nature, where they stop. As for the things which come after nature, they are images and traces of the intellectual things»[228]; «and he said, matter is the last of the divine intellectual things and the beginning of bodily sensory

[225] Ainsi, la relation entre l'Ame Universelle et sa faculté inférieure qui régit le monde matériel (= la Nature) pose de nombreux problèmes dans la philosophie de Plotin; cf. Armstrong (a) 83-97. Fait singulier qui révèle les difficultés d'interprétation, Armstrong (a) 86, prétend que la Nature doit être prise, chez Plotin, comme une quatrième hypostase distincte de l'Ame, alors qu'en une publication ultérieure il affirme exactement le contraire: «He (= Plotin) does not think of this (= la Nature) as a distinct hypostasis but rather as universal Soul operating on its lowest level» (A.H. Armstrong, «Plotinus», dans *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, 254).

[226] Voir, p.ex., *Theol. Arist.*, VII,89.8 / § 33, p. 249: *an-nafs fî âḫir al-ʿâlam al-ʿaqlî* (= *Enn.*, IV,8,7.21); X,138.16-19 / § 31, p. 297.

[227] Pour les différentes hypothèses concernant les sources de ce corpus et l'identification du Sage Grec, voir Aouad, 574-580. Les passages qui nous intéressent ici proviennent de l'*Oxoniensis Bodleianus Or.* Marsh 539 (cf. Aouad, 579-580).

[228] *Dicta Sap. Gr.*, II, § 67, p. 91. Il s'agit d'une paraphrase d'*Enn.*, IV,4,13.20-22: ἐν ᾗ ἵσταται τὰ ὄντα, ἢ καὶ πρὸ τούτου, καὶ ἔστιν ἔσχατα ταῦτα τοῦ νοητοῦ· ἤδη γὰρ τὸ ἐντεῦθεν τὰ μιμήματα. Ce texte pose des problèmes d'interprétation, ἐν ᾗ pouvant se référer à ὕλη ou à φύσις, et de transmission (selon certains philologues ἢ καὶ πρὸ τούτου serait à éliminer, voir l'apparat critique de l'édition Henry-Schwyzer, II, 90). En tout cas, l'original grec est beaucoup moins explicite que la paraphrase arabe: cette dernière qualifie la Nature comme une entité intelligible et conçoit l'Intellect et la Nature comme les deux limites du monde intelligible.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

things, though it is a material beginning, not an active beginning»[229]. En fait, toute une partie des *Dicta Sap. Gr.* II qui traite de la relation entre l'Ame et la Nature[230], témoigne d'une interprétation de la Nature qui s'avère particulièrement proche de celle proposée par Kirmânî, lorsqu'il la met en rapport avec l'Intelligence en puissance. La Nature est conçue par le «Sage grec» comme une réalité intelligible, comme une intelligence qui marque la limite inférieure du monde intelligible et la transition vers le monde sensible[231]. Elle est associée à la matière intelligible[232], qui présente une certaine potentialité: alors que l'Ame agit sans subir d'acte, la Nature agit tout en subissant l'effet de sa propre action[233]. La Nature agit sur la matière, mais elle est passive envers l'Ame; celle-ci, par contre, agit sans pâtir. Kirmânî dit exactement la même chose: l'Intelligence en acte (= l'Ame) agit sans subir d'action; l'Intelligence en puissance (= la Nature) est passive, puisqu'elle subit l'action des Intelligences en acte. Une fois actualisée, elle agira à son tour sur le monde sublunaire. La relation entre les deux Intelligences qui procèdent, selon le schéma de Kirmânî, de l'Intellect, correspond parfaitement à la relation entre l'Ame et la Nature telle qu'elle est présentée par le «Sage grec». Pour autant que le caractère passif de la Nature se manifeste par le fait qu'elle subit une action extérieure et qu'elle se montre disposée à recevoir les influences des entités supérieures, le «Sage grec» la compare à la cire qui reçoit toutes les formes[234]; dans un même ordre d'idées, Kirmânî compare l'Intelligence en puissance à une tablette. Selon le «Sage grec», l'Ame informe la Nature en faisant rayonner sa lumière sur elle[235]; pour Kirmânî, l'Intellect en puissance est actualisée par les Intelligences en acte qui jettent leurs lumières sur elle. Le «Sage grec» conçoit la Nature comme le produit de l'actualisation de la matière par l'action de l'Ame[236], ce que Kirmânî ne pourrait qu'approuver.

Sous la seule réserve que les *Dicta Sapientis Graeci* font procéder la Nature à partir de l'Ame, tous les éléments d'une conception de la

[229] *Dicta Sap. Gr.*, II, § 84, p. 245 (sans équivalent grec).

[230] Cette partie couvre approximativement les paragraphes 60 à 93 dans la traduction de Lewis, ce qui correspond aux folios 40 à 44 de l'*Oxoniensis*.

[231] *Dicta Sap. Gr.*, II, § 67, p. 91, § 84, p. 245.

[232] *Dicta Sap. Gr.*, II, § 84, p. 245.

[233] *Dicta Sap. Gr.*, II, § 68, p. 91 (= *Enn.*, IV,4,13.22-24).

[234] *Dicta Sap. Gr.*, II, § 61, p. 89 (= *Enn.*, IV,4,13.5-7).

[235] *Dicta Sap. Gr.*, II, § 66, p. 91 (= *Enn.*, IV,4,13.19-20): en rayonnant sur la matière, l'Ame informe la Nature.

[236] *Dicta Sap. Gr.*, II, § 81, p. 245; *Theol. Arist.*, VII,86.19-87.2 / § 17, p. 245 (sans équivalent grec).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Nature en tant qu'Intelligence en puissance, telle que nous l'avons rencontrée chez Kirmânî, s'y trouvent réunis. Les textes en question remontent à Plotin, en particulier à *Enn.* IV,4,13, bien que le philosophe grec soit beaucoup moins clair et explicite que la paraphrase arabe. En réalité, les passages des *Dicta* reflètent une interprétation de Plotin qui tend à accentuer le caractère spirituel de la Nature en sa qualité d'hypostase distincte de l'Ame, et à la mettre en relation avec la Matière spirituelle. Cette interprétation a été reprise par Kirmânî, qui la considérait sans doute comme la seule vraie; il rejette en conséquence la conception de la Nature chez ses prédécesseurs ismaéliens, auxquels il reproche de perpétrer l'ambiguïté présente dans bon nombre d'autres textes des *Plotiniana Arabica*. Toute interprétation qui voit la Nature comme une partie du monde sensible est inacceptable pour Kirmânî: la Nature est une réalité intelligible, la moins noble certes, puisqu'elle porte en soi passivité et potentialité; en tant qu'hypostase, elle sera reléguée au dixième et dernier rang du Plérôme.

La publication du manuscrit d'Oxford, qui contient une partie des fragments attribués au «Sage grec», nous semble prioritaire dans la recherche future sur la transmission du néoplatonisme en Islam[237]: dès lors, il deviendra possible d'évaluer avec précision s'il existe un lien entre les *Dicta* et la tradition d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist». En même temps on pourra mieux situer les *Dicta* par rapport aux autres textes du Plotin arabe. Pour autant que Kirmânî suit une interprétation particulière de Plotin, dont nous avons rencontré les traces dans «Ibn Ḥasdây's Neoplatonist» et dans les *Dicta*, il se peut qu'ils appartiennent tous les deux à un même courant dont notre auteur ne serait que l'héritier. Dans l'état actuel des connaissances, il n'est pas possible de trancher la question.

(b) La Matière spirituelle

La potentialité qui caractérise l'essence de la dernière Intelligence du Plérôme est liée à la présence de la matière (*hayûlâ*) en elle. Nous savons que l'introduction d'une structure hylémorphique dans le monde intelligible remonte finalement à Plotin et à sa notion problématique de la matière spirituelle[238].

[237] Une partie des *Dicta Sap. Gr.* qui se trouvent dans l'*Oxoniensis*, a été éditée par F. Rosenthal, «Ash-Shaykh al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Source», *Orientalia*, 21, 1952, 474-492; 22, 1953, 370-383, ainsi que par ʿA. Badawî, *Plotinus apud Arabes*, Le Caire, 1955, 184-194, également une édition partielle; cf. Aouad, 579.

[238] Voir *supra*, p. 221-222. Notons que les passages les plus suggestifs se trouvent dans *Enn.*, II,4, en particulier II,4,4.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Plotin a emprunté à Aristote la distinction entre matière sensible (ὕλη αἰσθητή) et matière intelligible (ὕλη νοητή)[239], mais il donne à cette dernière une signification toute spécifique en la présentant comme la «matière» du monde intelligible, c.-à-d. comme le substrat des formes contenues en ce monde[240]. Puis, en qualifiant la matière spirituelle comme un élément de potentialité et d'indétermination dans les êtres intelligibles, Plotin l'introduit dans la dynamique de sa doctrine de l'émanation. Pour autant qu'elle représente la phase d'indétermination et de puissance, la matière spirituelle est liée à la procession, tandis que sa détermination par la forme et son actualisation s'effectuent lors du retour à sa source par voie de contemplation[241]. Ainsi chaque hypostase inférieure, en procédant de sa source, se trouve envers elle dans une position de potentialité indéterminée et représente pour elle la matière spirituelle; celle-ci sera actualisée par le retour de l'émané à sa source dans la contemplation: à ce moment il sera pleinement constitué en tant qu'hypostase[242]. Selon ce principe, l'Ame devient la matière spirituelle de l'Intellect (ἡ νοῦ ὕλη); l'Intellect est comme la forme, alors que l'Ame figure comme réceptacle[243]. L'Ame doit recevoir ses formes de l'Intellect en se retournant vers lui par la contemplation.

En comparant le texte de Plotin à sa paraphrase arabe[244], nous pouvons relever quelques éléments intéressants. Le texte arabe, sensiblement plus étendu que l'original grec, exprime la notion de «matière spirituelle» par le terme *hayûlâ*. Il met l'accent sur le fait que chaque hypostase figure comme *hayûlâ* de l'hypostase supérieure: l'Ame est qualifiée de *hayûlâ al-ʿaql*, pour autant qu'elle reçoit sa forme de lui, tandis qu'à son tour l'Ame possède une *hayûlâ*, dont l'identité n'est pas spécifiée (s'agit-il de la Nature ou de la matière première?). Cette *hayûlâ an-nafs* figure comme substrat sur lequel l'Ame exerce ses

[239] Aristote, *Metaph.*, Z,10, 1036a9-12, Z,11, 1037a4-5, H,6, 1045a34. Pour le Stagirite, la matière spirituelle représente la pure extension spatiale, dépourvue de toute qualification. Elle apparaît, e.a., dans les entités mathématiques et géométriques. Ainsi deux cercles de rayon identique, conçus comme simples entités mathématiques, se distinguent par la matière intelligible «qui permet cette multiplication de la même essence en des sujets divers. Or cette matière ne peut être que l'espace géométrique» (Tricot (a) 408 n. 3).

[240] Plotin, *Enn.*, II,4,3-4. Nous savons que Plotin a fait appel à cette notion de matière spirituelle pour légitimer la présence d'une multitude de formes au sein du Νοῦς.

[241] Plotin, *Enn.*, II,4,5; cf. A.H. Armstrong, «Spiritual or Intelligible Matter in Plotinus and St-Augustine», *Augustinus Magister. Congrès international augustinien*, I, Paris, 1954, 277-278.

[242] Plotin, *Enn.*, V,9,4.

[243] Plotin, *Enn.*, V,1,3; cf. V,9,3.33-34 (= *Ep. Sc. Div.*, 168.6-16 / § 8-13, p. 415).

[244] Plotin, *Enn.*, V,1,3.20-23; *Theol. Arist.*, VIII,109.16-110.4 / § 109-110, p. 267.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

«influences» (*âṯâr*) et au sein duquel elle fait éclore les formes. A chaque niveau la *hayûlâ* est «très noble» (*šarîfa ǧiddan*), simple (*basîṭa*) et intellectuelle (*ʿaqlîya*), bien qu'en une moindre mesure que la *hayûlâ* du degré supérieur.

Cette paraphrase arabe ne fait qu'expliciter la doctrine de Plotin, tout en accentuant la relativité et le dynamisme de la notion de matière spirituelle: chaque membre de la hiérarchie est matière pour le degré supérieur et forme pour le degré inférieur. Kirmânî, par contre, en empruntant cette notion apparemment par l'intermédiaire de la tradition d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist», lui ôte son caractère dynamique. Le substrat intelligible n'est plus une qualification qui revient à chaque entité spirituelle en sa relation avec sa cause, mais il est localisé en une seule entité du monde intelligible: la dernière Intelligence du Plérôme. Au lieu que chaque Intelligence prenne celle qui lui est inférieure pour substrat ou matière de son action, elles reçoivent toutes un substrat commun, l'Intelligence en puissance, qui figure comme une hypostase de la matière spirituelle: elle est la *hayûlâ* pour l'ensemble du monde intelligible. Sans doute Kirmânî a-t-il ainsi voulu éviter l'apparition de potentialité et de matérialité à chaque niveau de la hiérarchie, en les confinant, avec l'imperfection qu'elles impliquent, en un seul point du Plérôme, qui en constitue la limite inférieure, la plus proche du monde sensible. Il fait donc de la matière spirituelle une hypostase, la dernière du monde intelligible. En ce sens, il s'éloigne nettement de Plotin.

Sa notion de *hayûlâ* se distingue encore plus de celle que nous trouvons dans la *falsafa*. Pour la plupart des *falâsifa*, la matière, qu'ils désignent indifféremment par *al-hayûlâ*, transcription du grec ἡ ὕλη[245], ou par son équivalent arabe *al-mâdda*[246], représente le principe de potentialité et de réceptivité, qui doit être actualisé par la forme. Elle n'apparaît qu'au niveau du sensible. La catégorie de matière qui est la plus noble est la matière céleste, dont sont constituées les sphères célestes; elle émane directement des Intelligences: il s'agit d'une matière pure et subtile, incorruptible et exempte de changement, étant toujours liée à la

[245] Le terme aurait été introduit en arabe par l'intermédiaire du syriaque, cf. R. Walzer, «Gedanken zur Geschichte der philosophischen Terminologie», *Arch. Gesch. Philos.*, 50, 1968, 111-112.

[246] Bien que les *falâsifa* établissent parfois une distinction entre ces deux termes, *hayûlâ* désignant alors la *materia prima* et *mâdda* la *materia secunda*, ils les emploient le plus souvent comme de simples synonymes; cf. L. Gardet, «hayûlâ», *E.I.*², III, 338-340; Goichon (b) 413-414; J. Langhade, «mâdda», *Encycl. Philos. Univ.*, II,2, 1523. Kirmânî, par contre, réserve *hayûlâ* pour la matière spirituelle et *mâdda* pour la matière sensible.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

même forme[247]. L'intelligence de chaque corps céleste possède cette matière en son essence, ce qui ne lui empêche pas d'être une intelligence et d'intelliger sa propre essence, celle des Intelligences séparées et finalement le Premier Principe[248]. La catégorie de matière la plus vile, celle qui se trouve en bas de l'échelle, est «la première matière absolue» (*al-hayûlâ al-ûlâ al-muṭlaqa*) qui n'est que pure réceptivité, sans aucune détermination: elle constitue le substrat du monde de la génération et de la corruption[249]. La matière, dans la *falsafa*, est donc confinée au domaine du sensible, soit qu'elle apparaît en sa forme noble dans les corps célestes, soit en sa forme vile dans le monde sublunaire[250]. Les Intelligences séparées, par contre, sont absolument exemptes de matière[251]: ce n'est qu'au niveau du sensible, et en particulier du monde corruptible, que les formes ne peuvent subsister sans substrat. De même pour la structure hylémorphique: bien que les corps célestes possèdent une sorte de «matière subtile», la véritable composition de matière et de forme n'apparaît que dans le monde sublunaire. Une composition hylémorphique dans les Intelligences séparées est inconcevable pour la *falsafa*. En réalité, sa conception de la matière est beaucoup plus proche d'Aristote que du néoplatonisme: le dynamisme que Plotin attribue à la matière spirituelle y est complètement absent; il n'y a même pas de «matière» dans le monde intelligible. Les *falâsifa* sont donc très loin d'élever la matière en hypostase; leur *hayûlâ* possède peu en commun avec la *hayûlâ* de Kirmânî.

Les Iḫwân aṣ-Ṣafâ', par contre, se rapprochent davantage de notre auteur. Ils comptent la «matière première» (*al-hayûlâ al-ûlâ*) en tant que «forme spirituelle» (*ṣûra rûḥânîya*) parmi les «entités divines et spirituelles» (*al-umûr ar-rûḥânîya al-ilâhîya*), c.-à-d. l'Intellect actif (*al-ʿaql al-faʿʿâl*), l'Ame Universelle (*an-nafs al-kullîya*) et la Matière première (*al-hayûlâ al-ûlâ*), qui ont tous été créés «en une fois» par l'impératif divin[252]. Cette Matière première[253] procède de l'Ame par émanation[254];

[247] Fârâbî, *Ârâ'*, VIII,1, p. 134; cf. Walzer (b) 373-375; Naṣr (a) 270-271.
[248] Fârâbî, *Ârâ'*, VII,3-4, p. 120-122.
[249] Fârâbî, *Maʿânî al-ʿAql*, 46, *Ârâ'*, VI,1, p. 112; Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 279, *Naǧât*, 300, *Ḥudûd*, § 6, p. 17-18.
[250] Fârâbî, *Ârâ'*, V,1-3, p. 108-112, VI,1, p. 112; cf. Walzer (b) 335-336.
[251] Fârâbî, *Ârâ'*, III,1-10, p. 100-104: chacune des Intelligences est une substance incorporelle et immatérielle; Ibn Sînâ, *Naǧât*, 338; cf. Naṣr (a) 200, 240.
[252] Iḫwân, *Rasâ'il*, III,235, 352; pour la hiérarchie de l'univers chez les Iḫwân, voir Naṣr (a) 51-52.
[253] En fait, les Iḫwân distinguent quatre sortes de matière; voir *infra*, p. 318 n. 32.
[254] Iḫwân, *Rasâ'il*, III, 184, 187, 197, 238.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

c'est une substance simple, spirituelle, intelligible et non-sensible, qui représente la limite inférieure du monde intelligible[255]. A cause de son éloignement du Créateur, elle dépend de l'influx de l'Ame pour atteindre les perfections qui lui manquent; elle est réceptive et sujette à l'action de l'Ame[256]. Tout comme Kirmânî, les Iḫwân font de la Matière une hypostase, la dernière du monde intelligible après l'Intellect et l'Ame. Elle reçoit les formes par l'intermédiaire des degrés supérieurs; une fois actualisée, elle donne naissance au monde sensible.

Il est intéressant de noter que les Iḫwân établissent un lien étroit entre la Matière et la Nature. En tant que faculté de l'Ame Universelle, la Nature est supérieure à la Matière, mais dans l'ordre logique de la hiérarchie, elle vient après la Matière, étant la «force spirituelle» qui régit le monde sublunaire[257]. Kirmânî, cependant, fait de la Matière et de la Nature une seule hypostase: l'Intelligence en puissance. Considérée en soi, en son essence, l'Intelligence en puissance est Matière; considérée en son action envers le monde sublunaire, elle devient Nature[258].

Résumons. L'introduction de la matière dans le monde intelligible comme substrat et principe réceptif, ainsi que de la structure hylémorphique — une idée aberrante pour les *falâsifa*[259] — reflète le souci néoplatonicien de trouver des antécédents de la composition hylémorphique, propre aux êtres sensibles, dans le domaine des archétypes, dont ils sont comme les reflets[260]. Alors que la tradition d'«Ibn Ḥasdây's Neoplato-

[255] Iḫwân, *Rasâ'il*, II, 7, III, 236-237.

[256] Iḫwân, *Rasâ'il*, III, 186, 237, 460; cf. Marquet (a) 82-83; Naṣr (a) 58-59.

[257] Iḫwân, *Ǧâmi'a*, I, 309, 311; cf. Marquet (a) 84; Naṣr (a) 60-61.

[258] Voir *infra*, p. 311-312.

[259] Notons que St. Thomas rejette avec véhémence la possibilité d'une composition hylémorphique dans les Intelligences séparées (*Super Librum de Causis Expositio*, éd. H.D. Saffrey, Fribourg/Louvain, 1954, Prop. 9, p. 64, *De Ente et Essentia*, V, p. 51-53, où il attribue l'origine de cette doctrine au *Fons Vitae* d'Ibn Gabirol, philosophe qui a subi une nette influence d'Isaac Israeli et donc, indirectement, d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist»!); cf. Taylor, 508-509 et n. 13-15. St. Thomas, *Super Librum de Causis*, Prop. 9, p. 64, déduit d'un passage problématique de la traduction latine du *Liber de Causis* (VIII,90, éd. P. Magnard, Paris, 1990, p. 54) — *et intelligentia est habens helyatin* — que ce livre défend la structure hylémorphique de l'Intellect: il prend *helyatin* pour une transcription de *hayûlâ* / ἡ ὕλη, alors qu'il s'agit, en réalité, d'une transcription de l'arabe *ḥilya* («ornement»). La structure hylémorphique de l'Intellect est une notion étrangère au *Liber de Causis*; cf. Taylor, 506-513.

[260] Après Plotin, Proclus a essayé par une autre voie de retrouver les marques de l'hylémorphisme dans le monde intelligible: «Il y a correspondance entre tout ce qui est ici-bas et tout ce qui est là-haut. L'opérateur correspond à l'un, la forme au déterminant, la matière à l'infini, l'engendré au mixte» (Proclus, *In Tim.*, I,263.10-12, trad. Trouillard (c) 1). Il ressort de ce texte que Proclus fait correspondre à la distinction aristotélicienne entre

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nist» considère la Matière et la Forme comme les principes primordiaux qui constituent ensemble l'Intellect, les Iḫwân font de la Matière une hypostase, la troisième dans la hiérarchie, qui reçoit les formes de l'Intellect et de l'Ame[261]. Kirmânî identifie cette Matière, le troisième membre de la triade initiale, avec son Intelligence en puissance et la fait reculer, par une chute, à la dixième place, clôturant ainsi le Plérôme des dix Intelligences séparées. L'interprétation de la notion néoplatonicienne de la matière spirituelle avancée par les Iḫwân et Kirmânî détruit le caractère dynamique qu'elle avait chez Plotin: elle n'apparaît plus à chaque degré de la hiérarchie, mais est reléguée à la limite du monde intelligible. Alors que les Iḫwân voient en la Nature, comme faculté de l'Ame, une entité proche de la Matière actualisée, Kirmânî réunit les deux en une seule Intelligence, qui est Matière en son essence, Nature en son action envers le monde sublunaire.

4. L'Intelligence en puissance et l'intellect matériel (νοῦς ὑλικός) de la tradition aristotélicienne

Kirmânî compare l'Intelligence en puissance à une tablette: «étant toute réceptive, elle reçoit les formes, comme la tablette reçoit du calame les formes de l'écriture»[262]; elle est pareille à la tablette sur laquelle sont déposées toutes les formes[263].

Cette tablette doit, sans aucun doute, être comprise comme une allusion à la «tablette bien gardée» (*al-lawḥ al-maḥfûẓ*) du Coran. Elle se situe dans un ensemble de correspondances que Kirmânî, suivant la tradition ismaélienne, établit entre certaines notions philosophiques et des concepts tirés de la *sunna al-ilâhîya*. Ainsi, les Intelligences en acte sont associées au calame (*qalam*), l'Intelligence en puissance à la tablette (*lawḥ*)[264].

Mais l'image de la tablette illustrant la réceptivité de l'intellect en puissance, se retrouve également dans l'aristotélisme, où elle remonte au Stagirite même. En un passage célèbre du *Traité de l'Ame*, Aristote

forme et matière, propre au monde sensible, les distinctions platoniciennes entre unité et dyade (μονάς - δυάς) et entre déterminant et infini (πέρας - ἄπειρον), qui se situent au niveau de l'intelligible. Ainsi, cette dualité traverse tous les degrés de la réalité, seul l'Un en étant exempt: en commençant par la paire unité-dyade, la plus proche de l'Un, elle aboutit à la structure hylémorphique des êtres sensibles; cf. Trouillard (c) 2-4, 7-8, 17.

[261] Iḫwân, *Rasâ'il*, I,251, II,458; cf. Marquet (a) 87-88.

[262] *Râḥat*, 222.2-3.

[263] *Râḥat*, 228.

[264] Voir *infra*, p. 383.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

reconnnaît dans l'intellect humain une phase passive, qui représente la pensée en puissance: l'intellect comme réceptacle capable de recevoir tous les intelligibles[265]. Cet aspect passif, «en puissance», de l'intellect est comparé à une tablette: «et il doit en être comme d'une tablette où il n'y a rien d'écrit en entéléchie; c'est exactement ce qui se passe pour l'intellect»[266]. Aristote étend la composition hylémorphique à l'intellect, ce qui lui permet d'associer l'intellect en puissance à la matière. L'intellect patient doit, dès lors, être actualisé par une forme, un intellect agent qui le fait passer de la puissance à l'acte[267]. L'ambiguïté avec laquelle Aristote décrit cet intellect agent — qui semble être séparé et immortel, se trouver en acte par essence et venir dans le corps «du dehors»[268] — a suscité d'innombrables interprétations, dont il ne nous incombe pas de faire l'historique[269]; rappelons seulement que le débat au sein de l'école aristotélicienne s'est surtout concentré sur la question du statut de l'intellect agent: s'agit-il d'un principe à l'intérieur de l'intellect humain ou, au contraire, d'un intellect divin extérieur à l'homme?

L'interprétation proposée par Alexandre d'Aphrodise, dont l'influence sur la pensée musulmane a été considérable, tend à distinguer trois intellects: l'intellect matériel, qui correspond à l'intellect en puissance d'Aristote[270]; l'intellect *in habitu*, qui n'est autre que l'intellect en puissance une fois actualisé, et l'intellect productif, l'équivalent de l'intellect agent d'Aristote. Alors que les deux premiers se situent au niveau de l'intellect humain, Alexandre identifie l'intellect productif à l'Intellect divin[271]. Pour notre propos, il est intéressant de relever qu'Alexandre désigne l'intellect en puissance comme «l'intellect matériel» (νοῦς ὑλικός), afin d'en accentuer le caractère réceptif: cet intellect est dit «matériel» pour autant qu'il figure comme substrat (ὑποκείμενον) et qu'il possède la

[265] Aristote, *De Anima*, III,4, 429a10-24, 429b30-31.

[266] Aristote, *De Anima*, III,4, 430a1-2 (trad. Tricot).

[267] Aristote, *De Anima*, III,5, 430a10-15.

[268] Aristote, *De Anima*, III,5, 430a15-25, *De Gen. Anim.*, II,3, 736b27.

[269] Pour un bref aperçu de la question, voir O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1953; J.M. Rist, «Notes on Aristotle De Anima 3,5», *Class. Philol.*, 61, 1966, 8-20; Moraux, 281-324.

[270] Notons que les expressions δυνάμει νοῦς, ἐνεργείᾳ νοῦς et ποιητικὸς νοῦς ne se rencontrent pas chez Aristote: elles ont probablement été introduites par Théophraste (cf. Moraux, 284).

[271] Alexandre, *De Anima*, 89-91, *Mantissa*, 109-111: l'intellect productif est une entité éternelle, incorruptible, indépendante de l'intellect humain; en tant que forme pure, dépourvue de matière et de potentialité, il se trouve toujours en acte. Pour un exposé détaillé de l'interprétation d'Alexandre, voir A.P. Fotinis, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias*, Washington, 1979, 285-339.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

capacité de recevoir les formes[272]. Alexandre reprend l'image de la tablette: l'intellect matériel est comparable à une tablette non-écrite, ou plutôt, à l'état d'absence d'écriture[273]. Sa «matérialité» se réfère uniquement à sa qualité de substrat et à sa réceptivité. Il ne s'agit pas d'une matière corporelle, puisque l'intellect matériel est incorporel et, en ce sens, immatériel[274]. Dans l'intellect humain il y a donc, selon l'interprétation d'Alexandre, un substrat en puissance (= la «matière»), capable de recevoir les formes d'une entité extérieure (= l'intellect productif) et d'être actualisé par elle. Ceci rappelle l'Intelligence en puissance de Kirmânî, pour autant qu'elle est comparée à une tablette et associée à la matière «immatérielle», figurant ainsi comme substrat et principe de réceptivité prête à être actualisée par les Intelligences en acte. Mais la différence fondamentale réside dans le fait que l'Intelligence en puissance de Kirmânî appartient, en tant qu'hypostase, au monde spirituel, alors que l'intellect matériel d'Alexandre est situé à l'intérieur de l'intellect humain.

Alexandre identifie l'intellect agent du *Traité de l'Ame*, dont le statut demeure incertain chez Aristote, avec l'Intellect divin du *Livre Lambda* de la *Métaphysique*, ce qui fait de lui un intellect transcendant à l'homme. Plotin reprend cette identification et associe l'intellect agent à sa deuxième hypostase, l'Intellect[275], confirmant ainsi l'élévation de l'intellect agent au niveau d'une entité cosmique. En effet, l'interprétation cosmologique de notions et de distinctions qui appartiennent originairement à la noétique, est une tendance bien connue dans le néoplatonisme. Il serait, dès lors, aisément concevable que l'on ait voulu projeter la structure de l'intellect humain dans la structure du cosmos: l'intellect matériel deviendrait alors une entité cosmique. Tout comme l'intellect humain ne peut fonctionner qu'à condition d'être actualisé par un principe actif extérieur, agissant sur un substrat réceptif, l'intellect cosmique et avec lui l'univers entier supposent un substrat capable de recevoir les formes. C'est exactement cela que Kirmânî a voulu exprimer en introduisant une Intelligence en puissance dans le monde intelligible.

[272] Alexandre, *De Anima*, 81.24-25: ὑλικὸς νοῦς καλεῖταί τε καὶ ἔστι (πᾶν γὰρ τὸ δεκτικόν τινος ὕλη ἐκείνου), *Mantissa*, 106.20-21: ὑλικὸν δὲ λέγω οὐ τῷ ὑποκείμενόν τινα εἶναι ὥσπερ τὴν ὕλην (ὕλην γὰρ λέγω ὑποκείμενόν τι δυνάμενον εἴδους τινὸς παρουσίᾳ τόδε τι γενέσθαι).

[273] Alexandre, *De Anima*, 84.24-85.5.

[274] Alexandre, *Mantissa*, 106.20-25.

[275] Armstrong (a) 41; id. (c) 405-408; Merlan (a) 39-40, 46-47.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Malheureusement, nous n'avons pu trouver dans la pensée antique ou musulmane aucun indice d'une interprétation cosmique de l'intellect matériel d'Aristote, à l'exception, peut-être, d'un texte d'Albinus dont l'interprétation demeure incertaine[276].

La ressemblance entre l'Intelligence en puissance de Kirmânî et l'intellect matériel d'Alexandre nous donne à penser que notre auteur s'est laissé inspirer sur ce point par la tradition aristotélicienne[277]. L'intellect humain reflète le monde des Intelligences; pour Kirmânî, l'homme est un microcosme dont la structure correspond, point par point, à celle du macrocosme[278]. Nous ne savons, pour l'instant, s'il a eu des prédécesseurs en cette interprétation cosmologique de l'intellect matériel, le *ʿaql al-hayûlânî* de la *falsafa*.

E. *La fonction des Intelligences au sein du Plérôme*

Pour compléter l'image de la genèse du Plérôme des dix Intelligences, il nous faut déterminer leurs fonctions respectives, puisque c'est précisément par celles-ci qu'elles se différencient l'une de l'autre.

Cependant, Kirmânî se montre très discret à ce sujet: alors que la description des Intelligences couvre une centaine de pages du *Râḥat al-ʿAql*, aucun chapitre ne traite explicitement de leur fonction. Ce

[276] Albinus, *Didasc.*, X, p. 22, semble distinguer la hiérarchie suivante: le premier dieu (qu'il désigne parfois comme un intellect, parfois comme une entité transcendant l'intellect), l'intellect en acte (= l'intellect cosmique?), l'intellect en puissance et l'âme. L'interprétation de cette hiérarchie a suscité toute une controverse. Selon R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge, 1937, 124-129, il s'agirait d'une hiérarchie cosmique: Albinus aurait placé entre Dieu et l'Ame Universelle un Intellect en acte et un Intellect en puissance. Cette interprétation, analogue à celle proposée par Festugière (b) 96, a été rejetée par J.H. Loenen, «Albinus' Metaphysics. An Attempt at Rehabilitation», *Mnemosyne*, 9, 1956, 229 et 304-307: la hiérarchie ne concernerait pas une série d'hypostases et n'aurait pas de signification cosmologique; la division de l'Intellect cosmique en un Intellect en acte et un Intellect en puissance serait une absurdité, «nowhere to be found in Greek philosophy» et indigne d'un homme intelligent comme Albinus. Pourtant, c'est précisément cette «absurdité» que nous retrouvons chez Kirmânî! J. Mansfeld, «Three Notes on Albinus», *Thêta-Pi*, 1, 1972, 64-66 pense que l'intellect en acte se réfère au dieu transcendant, qui est «en acte» pour autant qu'il s'intellige soi-même, tandis que l'intellect en puissance serait le dieu céleste, qui dépend pour son actualisation d'un principe supérieur (voir également Brisson, 60). Tout comme Moraux, 289, nous préférons ne pas prendre position en cette polémique. Il n'est d'ailleurs par certain qu'il faille admettre un lien entre ce νοῦς ἐν δυνάμει d'Albinus et le νοῦς ὑλικός d'Alexandre.

[277] Kirmânî semble avoir eu une bonne connaissance de la noétique aristotélicienne; voir *infra*, p. 351-355.

[278] Voir *infra*, p. 369.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

n'est que sporadiquement et toujours d'une manière allusive que notre auteur aborde la matière, en des contextes souvent inattendus. Ainsi, la fonction des Intelligences semble, du moins en partie, appartenir à la face ésotérique de sa pensée. Nous en découvrirons bientôt la raison.

D'une manière générale, Kirmânî attribue trois fonctions principales aux Intelligences: une fonction créatrice, qui concerne la génération des formes, suivie de la constitution du monde sensible (d'abord les sphères et corps célestes, puis le monde sublunaire); une fonction que nous appellerons «providentielle» puisqu'elle concerne l'organisation, le maintien et le perfectionnement du monde sublunaire en vue de sa finalité et, finalement, une fonction sotériologique qui réside dans l'actualisation de l'intellect humain par l'intermédiaire des Prophètes et des Imams. Nous réservons l'étude de la démiurgie du monde sublunaire, de la providence et de la sotériologie pour le chapitre suivant, ces thèmes se rapportant à l'action des Intelligences dans le monde de la nature. Pour le moment, nous concentrons notre attention sur la fonction créatrice des Intelligences au sein du Plérôme, ainsi que sur la génération des sphères et des corps célestes.

1. Une exégèse coranique sur la création (S.59:24)

Un des passages les plus explicites concernant la fonction créatrice des Intelligences apparaît sous forme d'une exégèse du célèbre verset coranique S. 59:24: *Huwa Allâh al-Ḫâliq al-Bâri' al-Muṣawwir lahu al-asmâ' al-ḥusnâ* («Il est Allâh, le Créateur, le Novateur, le Formateur. A Lui les noms les plus beaux»).

La tradition musulmane voit en ce verset l'expression ultime de la toute-puissance créatrice de Dieu: l'univers entier dépend de Lui; Il est l'unique créateur du monde. La présence de trois attributs successifs dont la signification se rapproche étroitement (*al-ḫâliq*, *al-bâri'* et *al-muṣawwir*), a naturellement attiré l'attention des exégètes[279]. La plupart d'entre eux considèrent *al-ḫâliq* et *al-bâri'* simplement comme synonymes: ces noms désignent Dieu en sa qualité de créateur unique, qui fait apparaître les êtres à partir du néant. D'autres ont élaboré des distinctions subtiles (et souvent futiles) entre les deux termes[280]. La troisième qualification, *al-muṣawwir*, est généralement expliquée comme se référant à l'action par laquelle Dieu donne à chaque être sa forme propre: alors qu'Il crée les êtres par *ḫalq* ou *bar'*, Il les «informe» par

[279] Gimaret (a) 280-288.
[280] Gimaret (a) 280-284 (*al-ḫâliq*), 284-286 (*al-bâri'*).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

taṣwîr[281]. La majorité des exégètes, tant sunnites qu'imamites, interprètent la «forme» (*ṣûra*) conférée par Dieu à ses créatures, comme la forme extérieure, matérielle, qui détermine leur composition, leurs dimensions et leurs apparences[282].

L'exégèse proposée par Kirmânî[283] s'engage dans une voie tout à fait différente et témoigne d'une audace rarement égalée en Islam. Pour lui, les trois attributs se réfèrent non pas au seul Dieu créateur, mais aux trois premières Intelligences, qui reçoivent ainsi des fonctions démiurgiques. Après avoir insinué qu'Allâh, le porteur des «plus beaux noms», n'est pas l'Ultime mais la première créature, Kirmânî remplace le Créateur unique de l'Islam par une triade de démiurges. On comprend, à présent, la discrétion avec laquelle il expose cette doctrine qui doit paraître la pire des hérésies à tout lecteur orthodoxe.

Selon Kirmânî, l'Intellect ou Allâh, est appelé *al-muṣawwir* parce qu'il lui incombe, au sein du Plérôme, de générer les formes (*takwîn aṣ-ṣuwar*), «qui sont les essences des principes dans l'existence» (*aʿyân al-mabâdiʾ fi l-wuǧûd*)[284]. La deuxième Intelligence porte le nom d'*al-bâriʾ*, étant chargée du *barʾ*, «qui consiste à donner aux formes présentes dans l'existence la chose qui leur convient le mieux, conformément aux exigences de l'ordre de la sagesse» (*naẓm al-ḥikma*)[285]. La troisième Intelligence est *al-ḫâliq*, ayant pour tâche le *ḫalq*, c.-à-d. la «composition» ou l'«organisation» (*tarkîb*)[286].

[281] Cette interprétation s'appuie sur S. 7:10: *wa laqad ḫalaqnâkum ṯumma ṣawwarnâkum*; cf. Gimaret (a) 286-288; R. Arnaldez, «Khalḳ», *E.I.*², IV,1013.

[282] Gimaret (a) 287. Selon une exégèse proposée par Ġazâlî, *al-Maqṣad al-Asnâ*, éd. F. Shehadi, Beyrouth, 1971, 79-80, les trois attributs de S. 59:24 se réfèrent à trois étapes dans le processus de la création: «D'abord, Dieu conçoit, calcule ce qu'Il va créer; c'est en cela qu'Il est *ḫâliq*, c'est-à-dire *muqaddir*. Puis Il fait être; en quoi Il est *bâriʾ*, c'est-à-dire *muḫtariʿ*, *mûǧid*. Enfin, Il donne forme, d'où Son troisième qualificatif de *muṣawwir*» (trad. Gimaret (a) 282); cf. R.M. Frank, *Creation and the Cosmic System: al-Ghazâlî and Avicenna* (Abh. Heidelb. Akad. Wiss. Philos.-hist. Kl. 1992/1), Heidelberg, 1992, 19-21. Une interprétation analogue est donnée par Faḫr ad-Dîn ar-Râzî, *at-Tafsîr al-Kabîr*, XXIX, 256.

[283] *Râḥat*, 254.

[284] *Râḥat*, 254.2-4: الإبداع الذي هو المبدع الأوّل ذو مراتب عشر يختص منها بالتصوير الذي هو تكوين الصور التي هي أعيان المبادئ في الوجود (...) ولذلك سمّاه الله في كتابه المصوّر.

[285] *Râḥat*, 254.7-10: الموجود الثاني الذي ترتب دون الأوّل بالإنبعاث مالك للمراتب ويختص منها بالبرء الذي هو إعطاء ما حصل في الوجود من الصور أليق شيء به على ما يوجبه نظم الحكمة (...) ولذلك سمّاه الله تعالى البارئ.

[286] *Râḥat*, 254.12-14: الموجود الثالث المترتب دون الثانى بالإنبعاث جامع للمراتب ويختص منها بالخلق الذي هو التركيب (...) ولذلك سمّاه الله تعالى في كتابه الخالق.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Kirmânî ne nous en dit pas plus. Cette description concise et relativement obscure de la fonction des trois premières Intelligences ne sera ni reprise, ni explicitée. Elle nous semble pourtant revêtir une importance capitale pour la compréhension de l'ensemble de son système. Ces maigres données devraient nous suffire à en fournir une interprétation.

Une chose est certaine: l'exégèse de S.59:24 situe la fonction créatrice des trois premières Intelligences au niveau des «formes». Celles-ci sont définies comme «les essences des principes dans l'existence». Bien qu'il ne soit pas très clair ce que Kirmânî entend précisément par *aʿyân*, terme vague qui peut prendre diverses significations[287], ni de quels «principes» il s'agit, le contexte philosophique suggère de voir en ces «formes» les Formes ou Idées platoniciennes, les archétypes ou paradigmes des réalités sensibles dans le monde intelligible[288]. L'Intellect, en tant que «formateur» (*muṣawwir*), produit les Formes; la deuxième Intelligence les distribue selon un ordre voulu par la sagesse divine, de manière à ce que chaque être reçoive la Forme qui lui convienne le mieux. En d'autres termes, elle veille à ce que les Formes soient concrétisées d'une façon optimale. Finalement, la troisième Intelligence se charge de la «composition» ou de l'«organisation» (*tarkîb*), fonction que Kirmânî avait précédemment attribuée à la dixième Intelligence[289]. Puisque, selon l'interprétation que nous venons de donner, la troisième Intelligence avant la chute est identique à la dixième Intelligence déchue, il incombe à cette dernière d'organiser et de constituer le monde sublunaire: elle est *al-mudabbir*, le démiurge qui forme le monde matériel suivant des paradigmes contenus dans les Intelligences supérieures[290].

Cette représentation d'une création à trois temps — la génération des Formes, leur distribution et leur réalisation dans les êtres sensibles — et

[287] Kirmânî emploie *ʿayn* généralement comme synonyme de *ḏât* («essence»). Pour les diverses significations du terme *ʿayn* dans le vocabulaire philosophique, voir Afnan, 206-207; Goichon (b) 257-258.

[288] Voir *supra*, p. 186.

[289] *Râḥat*, 240.

[290] En gnose islamique, le démiurge est généralement appelé *al-mudabbir* («celui qui conduit ou gouverne»); voir, p.ex., Ibn al-Walîd, *al-Mabdaʾ wa l-Maʿâd*, § 16, p. 106 (éd.), 154-155 (trad.), § 28, p. 111 (éd.), 164 (trad.): le *mudabbir* est la dixième Intelligence déchue (cf. Corbin (c) 176, index, s.v. *al-mudabbir*). Notons que dans les textes plotiniens arabes, *tadbîr* / *mudabbir* rend souvent la notion de πρόνοια; cf. Rudolph, 157-158. Il s'agit là d'une fonction que Kirmânî attribue, en partie du moins, à la dixième Intelligence: après avoir formé le monde matériel, elle veille, avec les autres Intelligences du Plérôme et en se servant des corps célestes comme instruments, au maintien de l'ordre et de l'harmonie (voir *infra*, p. 347-350).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

effectuée par trois entités cosmiques différentes, reflète une interprétation néoplatonicienne du démiurge du *Timée*.

Kirmânî fait de l'Intellect le générateur des Formes. Nous savons que l'Intellect, en tant que premier instauré, possède en soi l'intégralité de la création et que son activité se limite à l'acte d'auto-intellection, qui «en seconde intention» provoque le processus de l'émanation. Par conséquent, l'Intellect ne peut générer les Formes qu'en s'auto-intelligeant. Pour autant que ces Formes soient les paradigmes intelligibles des êtres sensibles, elles doivent constituer l'objet de l'auto-intellection de l'Intellect. En d'autres termes, les Formes générées par l'Intellect ne sont autres que ses propres pensées: elles se situent à l'intérieur de l'Intellect et s'identifient à son essence. Bien que Platon considère généralement le démiurge comme une entité inférieure aux Idées, qui crée le monde sensible en les contemplant[291], il semble se contredire lorsqu'il présente en certains textes les Idées comme les créatures du démiurge[292]: «le démiurge apparaît comme l'auteur d'un système d'Idées constituant sa pensée; et c'est à la ressemblance de ces Idées, c'est-à-dire à sa propre ressemblance, qu'il fabrique l'univers, sans regarder hors de lui»[293]. Le démiurge de Platon étant associé à l'Intellect, c'est précisément l'Intellect qui génère les Formes, lesquelles ne sont autres que ses propres pensées. Cette conception, qui ne se trouve chez Platon que sporadiquement[294], sera reprise par une multitude d'auteurs néoplatoniciens, tant païens que chrétiens: pour eux, les Idées platoniciennes doivent être identifiées aux pensées dans l'esprit divin.

Un passage problématique du *Timée* (39e), où Platon parle de l'Intellect qui, en contemplant les Idées dans le Vivant, «pense» (διενοήθη) que l'univers doit en posséder autant qu'il en existe dans le Vivant, avait amené certains commentateurs à distinguer trois intellects ou trois démiurges: un premier intellect génère les Formes, un deuxième les contemple et un troisième, en pensant ces Formes, crée le monde sensible suivant leur modèle[295]. Soucieux de réduire le nombre d'hypostases

[291] Voir, p.ex., Platon, *Tim.*, 28a, 39e.

[292] Ainsi, p.ex., Platon, *Resp.*, X, 597d: Dieu crée l'idée du lit.

[293] Pépin, 43.

[294] Pépin, 42-44, relève notamment *Tim.*, 29e, 33d, 37a; pour une interprétation différente de ces passages, voir Brisson, 152-158.

[295] Telle était la doctrine de Numénius, selon Proclus, *In Tim.*, I, 303-304, III, 103; cf. E.-A. Leemans, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea*, Bruxelles, 1937, 37-39, 88; Festugière (b) 123-124; id. (c) IV, 136 n. 3. Une interprétation analogue a été proposée par Amélius, toujours selon Proclus, *In Tim.*, I, 306, III, 103; cf. Dillon, 64-65; Festugière (c) II, 160 n. 4; Brisson, 65.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

au minimum, Plotin s'élève contre toute interprétation qui essaie de déduire du *Timée* une triade de démiurges[296]. Pour lui, le Vivant et l'Intellect ne font qu'un: l'Intellect contemple les Idées qui ne sont autres que sa propre essence; l'intellect et les intelligibles ne peuvent être distingués dans l'Intellect que logiquement. Par contre, l'intellect qui produit le monde sensible en pensant les Idées (c.-à-d. le démiurge) est associé à l'Ame[297]. Selon Proclus, Plotin avait en fait distingué deux démiurges: l'Intellect qui produit les Idées en contemplant le Vivant (donc soi-même) et un démiurge (= l'Ame) qui, en enveloppant ces Idées par sa pensée, les divise dans l'univers et façonne le monde sensible[298].

En réalité, les fonctions attribuées par Kirmânî aux trois premières Intelligences se trouvent incluses dans l'interprétation que Plotin (*Enn.* III,9,1) donne de *Timée* 39e. La génération des Formes revient à l'Intellect (identification νοῦς - ζῷον): en s'auto-intelligeant, l'Intellect met la procession des Formes en marche. L'autre terme, τὸ διανοούμενον, reçoit pour fonction de «faire, de produire et de diviser» (ἐργάσασθαι καὶ ποιῆσαι καὶ μερίσαι) ce qui a été conçu par l'Intellect. Plotin attribue donc l'action de diviser et de produire à une seule entité, le démiurge ou l'Ame. Nous serions tentés d'identifier cette «division» des Formes dans l'univers, activité que Plotin réserve explicitement à l'Ame, avec la fonction de la deuxième Intelligence chez Kirmânî, celle qui consiste à donner à chaque être la Forme qui lui convient le mieux. La démiurgie proprement dite (ἐργάσασθαι καὶ ποιῆσαι), c.-à-d. la formation du monde matériel suivant les paradigmes, est reléguée par Kirmânî à un niveau inférieur à l'Ame: la troisième Intelligence, devenue la dixième. Il maintient ainsi l'identification de l'Intellect et des Formes, mais distingue la «division» de la «production»: les Formes qui procèdent de l'auto-intellection de l'Intellect sont d'abord «divisées» par une Intelligence inférieure et distribuées en fonction des êtres qui en seront le reflet; une fois divisées et distribuées, elles pourront servir de modèles à la création des êtres matériels, fonction qui revient à une Intelligence encore plus inférieure.

Alors que Plotin avait voulu limiter le nombre des hypostases démiurgiques à deux (l'Intellect et l'Ame), Kirmânî augmente leur nombre à trois. A cet égard, il demeure fidèle au néoplatonisme tardif qui, malgré les protestations de Plotin, montrait une nette préférence pour une triade

[296] Plotin, *Enn.*, II,9,6, qui attribue cette doctrine à «certains gnostiques».
[297] Plotin, *Enn.*, III,9,1; cf. Pépin, 47-48; Armstrong (c) 393-395.
[298] Proclus, *In Tim.*, I, 305; cf. Dillon, 68-69; Brisson, 64.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de démiurges, suivant en cela des exigences d'ordre exégétique et religieux[299]. L'école néoplatonicienne postérieure à Plotin a multiplié les hypostases outre mesure, reléguant les démiurges à un niveau beaucoup plus bas de la réalité intelligible. Il nous semble probable que Kirmânî ait emprunté à cette tradition le fond de son exégèse de S.59:24. Il est en tout cas manifeste qu'il applique à ce verset coranique une exégèse du *Timée*, tirée d'une source néoplatonicienne tardive, comme en témoigne la distinction d'une triade de démiurges.

Nous croyons pouvoir en apporter un indice supplémentaire. Le néoplatonisme tardif, qui divise la deuxième hypostase plotinienne en une triade (être - vie - pensée), situe la genèse des Formes au niveau du troisième terme de cette triade: le νοῦς[300]. Pour cette raison, Proclus attribue au νοῦς la qualification d'εἰδοποιός[301], ce qui pourrait parfaitement se traduire en arabe par *al-muṣawwir*. A chaque niveau, le νοῦς est chargé d'εἰδοποιΐα[302]: *takwîn aṣ-ṣuwar*! Il est tentant de voir en ce terme grec, qui ne semble attesté avec cette signification particulière que dans le néoplatonisme tardif[303], l'élément qui a amené Kirmânî à établir un lien entre l'exégèse néoplatonicienne du *Timée* et S.59:24, le seul endroit où *al-muṣawwir* apparaît dans le Coran. En ce cas, il faut situer sa doctrine des trois démiurges dans la tradition de Syrianus, Proclus ou Damascius, vraisemblablement dans le contexte d'une interprétation d'*Enn.* III,9,1[304].

[299] W. Deuse, «Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich», dans Cl. Zintzen (éd.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt, 1977, 238-278. Une triade de démiurges se rencontre également chez Théodore d'Asiné, comme le rapporte Proclus, *In Tim.*, I, 309: les trois démiurges ne se situent pas immédiatement après l'Un, «mais en deça des Dieux Intelligibles et Intellectifs (...); le premier est indivisible, le second se divise dans les espèces universelles, le troisième opère sa division jusque dans les êtres particuliers» (trad. Festugière); cf. Deuse, *Theodoros von Asine*, 106-111; Brisson, 68. Syrianus accepte une Monade démiurgique «qui est unique», étant «le Dieu qui marque la limite des Dieux Intellectifs», et la situe au-dessus de la Triade démiurgique (Proclus, *In Tim.*, I, 310). Pour Proclus, le Démiurge est unique, mais il est assisté par des démiurges subalternes, rangés en séries triadiques (*Th. Pl.*, V,14, p. 44-49); cf. Beierwaltes, 143-153; Trouillard (a) 83-91.

[300] Syrianus, *In Metaph.*, 106.31-34; Proclus, *Th. Pl.*, III,14, p. 49-50, *In Parm.*, III, 818.37-38.

[301] Proclus, *Th. Pl.*, IV,8, p. 26-27; Damascius, *In Phileb.*, § 177, p. 85.

[302] Proclus, *El. Theol.*, § 157, p. 138, § 177, p. 156; cf. Gersh (a) 86-87.

[303] H.G. Liddell et R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940[9], 482 (s.v. εἰδοποιΐα et εἰδοποιός).

[304] Dillon, 68-70, étudie les interprétations d'*Enn.*, III,9,1 proposées par Jamblique et Proclus. L'exégèse de Kirmânî remonte-t-elle à un commentaire analogue?

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La génération, la distribution et la réalisation des Formes dans le monde sensible représentent donc la fonction des trois premières Intelligences au sein du Plérôme, la troisième se retrouvant finalement à la dixième place. Les sept autres Intelligences, celles qui procèdent de la deuxième, ne semblent jouer aucun rôle dans la constitution des Formes. Après l'exégèse de S.59:24, Kirmânî se limite à la seule remarque que les Intelligences de la quatrième à la neuvième place sont chacune chargées «d'une partie (*baʿḍ*) de ce par quoi les êtres ou les règnes (*mawâlîd*) sont produits dans le monde corporel»[305]. La dixième Intelligence dirige son «impression» (*taʾṯîr*) vers le monde de la génération et de la corruption: étant identique à la troisième Intelligence déchue, elle est le démiurge du niveau sublunaire.

L'exégèse de S.59:24 indique clairement que Kirmânî a intégré un schéma triadique initial dans un système basé sur la décade. Les trois Intelligences auxquelles incombe une fonction créatrice liée à la génération des Formes platoniciennes, ne sont autres que l'Intellect et les deux Intelligences qui procèdent de lui, c.-à-d. la triade qui constitue le noyau initial de la théorie des Intelligences chez Kirmânî. Les sept Intelligences supplémentaires, qui procèdent de la deuxième, sont empruntées à une autre tradition, décadique cette fois, dans laquelle les Formes platoniciennes semblent absentes. Kirmânî a harmonisé les deux traditions, en donnant aux sept Intelligences le rôle de transmettre les Formes, distribuées et différenciées par la deuxième Intelligence, à la dixième, l'Intelligence démiurgique. Ainsi, les neuf Intelligences en acte reçoivent pour fonction d'actualiser l'Intelligence en puissance: elles donnent au démiurge les Formes qui doivent lui permettre de façonner le monde sensible suivant leur modèle.

Cette création du monde sensible se fait en deux temps: le démiurge crée d'abord les sphères et les corps célestes, puis le monde sublunaire.

2. La constitution des sphères célestes

La création du monde corporel résulte de l'action que les Intelligences en acte exercent sur l'Intelligence en puissance, le domaine de la nature (*dâr aṭ-ṭabîʿa*) étant produit par l'action de l'élément actif sur le composé de

[305] *Râḥat*, 254-255. Il va de soi que les sept Intelligences émanant de la deuxième dépassent l'Intelligence rebelle lors de sa chute: la quatrième Intelligence prend alors sa place au troisième rang, la cinquième devient la quatrième, etc.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

matière et de forme, qui fait figure de substrat réceptif[306]. Cette actualisation de l'Intelligence en puissance se trouve à la base de la génération (*takwîn*) des sphères et des éléments (*usṭuqussât*): «la *hayûlâ* figure comme principe (*aṣl*) pour l'existence des cieux (*samawât*), des corps célestes (*kawâkib*), des natures (*ṭabâ'î'*) et des règnes (*mawâlîd*). Elle est parmi les Intelligences séparées analogue à la matière (*mâdda*)[307], sur laquelle elles agissent et dont procèdent les corps sensibles formés (*al-aǧsâm al-muṣawwara al-maḥsûsa*)»[308].

Lorsque l'Intelligence en puissance reçoit l'«impression» (*ta'ṯîr*) des Intelligences en acte, leurs lumières pénètrent en son essence et l'actualisent; une fois actualisée, le monde sensible émane d'elle[309]. L'action commune des neuf Intelligences en acte sur l'Intelligence en puissance produit, en premier lieu, les sphères célestes. Le nombre de ces sphères est limité à dix, tout comme le nombre des Intelligences par lesquelles elles sont générées. La Providence a établi une correspondance entre le monde des Intelligences et le monde céleste: «l'existence des cieux et des planètes procède des Intelligences, de manière à ce que chaque Intelligence séparée se trouve en face (*bi-izâ'*) d'une sphère et laisse rayonner sa lumière sur elle»[310]. Les textes de Kirmânî ne permettent pas de déduire que chaque Intelligence produit sa propre sphère: les sphères procèdent de l'Intelligence en puissance, actualisée par l'action commune des Intelligences en acte, alors que la Providence situe chaque sphère «en face» (*bi-izâ'*; *tilqâ'a*) d'une Intelligence, qui en reçoit la charge et la supervision[311].

Concrètement, la correspondance entre les dix Intelligences et les dix sphères prend la forme suivante[312]:

[306] *Râḥat*, 160 (à la ligne 4 il faut ajouter الهيولى entre صارت et والصورة : وما صارت الهيولى والصورة ; cette correction est confirmée par l'édition de Kâmil Ḥusayn, p. 61); cf. *Râḥat*, 165.

[307] Le terme *mâdda* doit être pris ici dans le sens de «substrat»: la matière intelligible (*hayûlâ*) figure comme substrat (*mâdda*) de l'action des Intelligences.

[308] *Râḥat*, 226.17-19; cf. *ibid.*, 221. Ce processus se trouve résumé dans le schéma de *Râḥat*, 168: l'Intellect produit simultanément une Intelligence en acte et une Intelligence en puissance, constituée de matière et de forme. L'Intelligence en acte produit, par émanation, une série de sept autres Intelligences en acte, «les anges auxquels est confié le monde de la nature». En exerçant leur activité sur l'Intelligence en puissance, qui figure pour elles comme un substrat (*mâdda*), elles l'actualisent et lui donnent la possibilité de créer les sphères célestes, puis le monde sublunaire.

[309] *Râḥat*, 227, 240.

[310] *Râḥat*, 229.5-230.1.

[311] *Râḥat*, 249; cf. *ibid.*, 254-255.

[312] *Râḥat*, 229, 242, 256.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

— la première Intelligence (= l'Intellect)	la sphère des sphères (*falak al-aflâk*) (= la sphère enveloppante; *al-muḥîṭ*)
— la deuxième Intelligence	la sphère des fixes (*falak al-kawâkib*)
— la troisième Intelligence	la sphère de Saturne
— la quatrième Intelligence	la sphère de Jupiter
— la cinquième Intelligence	la sphère de Mars
— la sixième Intelligence	la sphère du Soleil
— la septième Intelligence	la sphère de Vénus
— la huitième Intelligence	la sphère de Mercure
— la neuvième Intelligence	la sphère de la Lune
— la dixième Intelligence	la sphère sublunaire (*mâ dûna falak al-qamar*)

Nous reviendrons sur ce schéma lorsque nous le confronterons à celui de la *falsafa*[313]. Pour l'instant, il nous suffit de rappeler que chaque Intelligence prend charge de sa sphère[314], la dixième présidant le monde sublunaire. Après avoir généré ce monde céleste, il incombe à la dixième Intelligence, qui n'est autre que l'Intelligence en puissance déchue au dernier rang de la hiérarchie, de produire le monde sublunaire[315].

F. *La signification du Plérôme des dix Intelligences*

La reconstruction de la genèse, de la structure et de la fonction créatrice du Plérôme des dix Intelligences séparées, telle que nous l'avons tentée au cours de ce chapitre, nous permet maintenant d'évaluer la signification réelle du système élaboré par Kirmânî et la place qu'il occupe au sein de la philosophie musulmane. Une confrontation avec la théorie des dix Intelligences de la *falsafa* s'impose. Les conclusions auxquelles nous arriverons, nous aideront à mieux saisir la fonction providentielle et sotériologique des Intelligences, ce qui formera le sujet du chapitre suivant.

1. Confrontation avec la *falsafa*

Ce que nous savons à présent de la théorie des dix Intelligences chez Kirmânî nous oblige à relativer et à nuancer la parenté que certains chercheurs modernes ont supposée entre son système et celui de philosophes musulmans comme Fârâbî et Ibn Sînâ[316]. Nous relèverons, point par

[313] Voir *infra*, p. 275.
[314] *Râḥat*, 254-255.
[315] La génération du monde sublunaire, à laquelle Kirmânî accorde beaucoup d'attention, sera traitée au début du chapitre suivant.
[316] Voir *supra*, p. 197.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

point, les correspondances et les divergences les plus importantes entre les deux traditions, afin de saisir ce qui constitue l'originalité de la position défendue par Kirmânî. L'œuvre de Fârâbî servira comme principal point de référence, puisque ce philosophe se trouve historiquement le plus proche de notre auteur. Les éléments qui ont déjà fait l'objet d'une étude détaillée seront brièvement résumés, tandis que d'autres seront traités d'une manière plus approfondie.

(a) Convergences et divergences

L'émanation des Intelligences se déroule selon un schéma différent chez Kirmânî et dans la *falsafa*. Alors que pour Fârâbî et Ibn Sînâ l'émanation suit une ligne verticale, qui s'étend de Dieu jusqu'à la dixième Intelligence, chaque Intelligence émanant de la précédente[317], Kirmânî rompt cette verticalité: le processus de l'émanation prend son origine dans l'Intellect, qui fait émaner simultanément deux Intelligences; puis, une série de sept Intelligences procède à partir de la deuxième Intelligence, selon un schéma vertical conforme à celui de la *falsafa*.

L'objet de l'intellection de chacune de ces Intelligences diffère également dans les deux traditions. Fârâbî et Ibn Sînâ attribuent à Dieu la qualité d'intellect auto-intelligeant; les Intelligences inférieures intelligent leur propre essence et celle de Dieu[318]. Pour Kirmânî, par contre, le Principe n'est pas un intellect: Il n'intellige pas et ne peut être intelligé. L'Intellect, le premier être instauré, n'intellige que sa propre essence, alors que les Intelligences inférieures intelligent leurs essences et celle des Intelligences précédentes, remontant ainsi jusqu'au niveau de l'Intellect, la limite ultime de toute intelligibilité.

Fârâbî et Ibn Sînâ conçoivent les Intelligences séparées comme des formes pures, exemptes de potentialité et de matérialité: il s'agit de substances incorporelles, qui sont en acte par nature[319]. Kirmânî, au contraire, introduit dans la série des dix Intelligences séparées une Intelligence en puissance, composée de matière et de forme. Bien que cette Intelligence hylémorphique demeure une Intelligence incorporelle, sa «matière» étant une matière spirituelle, elle représente tout de même un principe de réceptivité et de potentialité au sein du monde intelligible.

[317] Fârâbî, *Ârâ'*, III,1-10, p. 100-104; Ibn Sînâ, *Dâneš: Ilâhîyât*, 156-157, *Šifâ': Ilâhîyât*, 406-407, 409, *Naǧât*, 277.

[318] Fârâbî, *Ârâ'*, III,1-10, p. 100-104, VI,5, p. 116; Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 405-406, 409, *Išârât*, 174.

[319] Fârâbî, *Ârâ'*, III,1-10, p. 100-104, VI,4, p. 114-116; Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 404.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Une telle notion de matière spirituelle est étrangère à la *falsafa* et trahit une influence néoplatonicienne.

Kirmânî et Fârâbî s'accordent à représenter l'émanation comme une conséquence nécessaire (*amr ḍarûrî*) et non intentionnelle de l'activité d'intellection exercée par les Intelligences, et en particulier de la jouissance que cette intellection leur procure[320]. Les deux philosophes usent des mêmes arguments pour prouver que l'incorporéité des Intelligences exclut d'elles toute contrariété: elles ne sont pas contraires en leurs substances, puisque la contrariété implique l'existence d'une matière commune[321]. Fârâbî en déduit que chaque Intelligence est le seul représentant de son espèce, conclusion qui semble rencontrer une certaine réserve chez Kirmânî[322].

Kirmânî et la *falsafa* attribuent aux Intelligences un rôle dans la génération des sphères et des corps célestes. Mais la nature de ce rôle s'avère bien différente dans les deux traditions. Chez Fârâbî et Ibn Sînâ l'émanation des sphères célestes est provoquée par l'auto-intellection des Intelligences: alors que chaque Intelligence produit une autre Intelligence en intelligeant le Principe, elle produit, selon Fârâbî, une sphère céleste en s'auto-intelligeant[323], ou, selon Ibn Sînâ, l'âme d'une sphère céleste en s'auto-intelligeant en tant qu'être nécessaire par autrui, et le corps de cette sphère en s'auto-intelligeant en tant qu'être contingent[324]. Par contre pour Kirmânî, la génération des sphères n'est pas le résultat de l'auto-intellection des Intelligences, mais plutôt de l'action exercée par les neuf Intelligences en acte sur l'Intelligence en puissance. En faisant rayonner leurs lumières sur la matière spirituelle, ces Intelligences l'actualisent et lui donnent la possibilité de générer les sphères. En d'autres termes, les Intelligences en acte confèrent au démiurge les Formes qui lui permettent de façonner l'univers sensible. Les *falâsifa* lient donc la formation des sphères et des corps célestes d'une manière absolue et directe à l'émanation des Intelligences, puisqu'elles sont les fruits du même processus, tandis que pour Kirmânî le Plérôme des Intelligences est constitué séparément, le monde céleste procédant de leur action commune.

La correspondance entre les Intelligences et les sphères repose dans la *falsafa* sur le fait que chaque Intelligence produit sa sphère; selon Kirmânî,

[320] Fârâbî, *Ârâ'*, I,12-15, p. 82-88, VI,6, p. 116-118, *Siyâsa*, 46-47.
[321] *Râḥat*, 217; Fârâbî, *Ârâ'*, VI,4, p. 114-116.
[322] Fârâbî, *Ârâ'*, VI,3, p. 114.
[323] Fârâbî, *Ârâ'*, III,1-10, p. 100-104.
[324] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 406-407, 409, *Išârât*, 174, *Naǧât*, 277.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cette correspondance est établie *post factum* par la Providence, qui veille à ce que le démiurge organise le monde céleste selon le modèle du monde intelligible, en plaçant une sphère face à chaque Intelligence.

Malgré toutes les différences qui le séparent de la *falsafa*, Kirmânî admet tout comme elle entre le Principe et le monde sensible une série de dix Intelligences qui correspondent, une à une, aux dix sphères de l'univers[325]. La forme concrète que revêt cette correspondance est identique chez Fârâbî et Kirmânî: les dix Intelligences régissent respectivement la sphère supérieure, la sphère des fixes, les sept sphères des planètes (Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure et la Lune) et la sphère (ou le monde) sublunaire[326].

Ici se pose une question historique d'une grande importance. On admet généralement que Fârâbî a été le premier à introduire un ensemble de dix Intelligences séparées qui correspondent aux dix sphères de l'astronomie arabe. Kirmânî serait alors un des premiers philosophes à reprendre cette théorie, avant ou en même temps qu'Ibn Sînâ. Vu la place centrale que notre auteur accorde aux dix Intelligences, il sera utile d'examiner brièvement les sources et la signification de cette conception dans la pensée de Fârâbî. Cela nous aidera à mieux comprendre la manière dont Kirmânî adopte cette doctrine et la transforme pour servir à ses propres fins.

(b) Les sources de la théorie des dix Intelligences

Fârâbî est entré dans l'histoire de la philosophie comme le philosophe qui a introduit entre Dieu et le monde sensible une série de dix intermédiaires, conçus comme des Intelligences séparées[327]. Un antécédent direct de cette conception ne semble pas attesté, ni dans les textes antiques, ni dans la pensée musulmane[328]. La multiplication des intermédiaires dans le monde intelligible répond manifestement au souci néoplatonicien d'accentuer la transcendance divine en évitant tout contact direct entre Dieu et le monde matériel, ainsi que d'expliquer la genèse de la pluralité à partir de l'Un.

Néanmoins, nous pensons avec Walzer[329] que la fixation du nombre des Intelligences à la décade ne répond pas chez Fârâbî à des exigences

[325] Voir *supra*, p. 271-272.
[326] Fârâbî, *Ârâ'*, III,1-10, p. 100-104; cf. Netton (a) 116. Aucune sphère ne correspond à Dieu, le «premier Intellect».
[327] Ainsi, p.ex., R. Walzer, «al-Fârâbî», *E.I.*^{2}, II, 797-800; Netton (a) 126.
[328] Walzer (b) 365.
[329] Walzer (b) 365-366.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

métaphysiques, mais plutôt à des considérations d'ordre astronomique. En fait, les Intelligences séparées de Fârâbî remontent aux «Intelligences des sphères» de *Métaphysique* Λ,8, chapitre célèbre où Aristote proclame la multiplicité des moteurs immobiles: le mouvement des sphères ne peut s'expliquer qu'en acceptant, pour chacune d'elles, un moteur immobile. Puisque dans le système d'Aristote le nombre des sphères s'élève à 47 ou 55, il faut admettre un nombre égal de moteurs immobiles, soit un total de 47 ou 55 Intelligences des sphères[330].

Fârâbî établit lui-même un lien entre ses Intelligences séparées et les Intelligences des sphères de *Métaphysique* Λ,8. Dans la *Risâla fi l-ʿAql*, il attribue à chaque corps céleste un moteur, qui figure en même temps comme cause de son existence. La perfection du corps mû dépend de la perfection du moteur. Ainsi, la sphère la plus parfaite, celle du premier ciel, possède le moteur le plus parfait: la première Intelligence. Celle-ci produit une autre Intelligence motrice en intelligeant son Principe (c.-à-d. Dieu) et le premier ciel en s'auto-intelligeant: le moteur de la sphère devient en même temps la cause de son existence[331]. Fârâbî identifie Dieu, le principe qui génère le moteur du premier ciel, avec «l'intelligence qu'Aristote mentionne dans le *Livre Lambda* de la *Métaphysique*»[332]. Il ajoute que tous les autres moteurs sont également des Intelligences, qui dépendent finalement du Premier Moteur[333]. L'intérêt de ce texte réside dans le fait que Fârâbî associe explicitement les Intelligences séparées aux moteurs immobiles d'Aristote (les Intelligences des sphères) et qu'il leur confère, outre la fonction de mouvoir la sphère, celle de la générer: chaque Intelligence produit la sphère qu'elle meut.

Les Intelligences séparées de Fârâbî résultent donc d'une certaine interprétation de la notion des moteurs immobiles d'Aristote. Cependant, leur nombre ne correspond pas: 47 ou 55 chez le Stagirite contre dix chez le philosophe musulman. Cette réduction peut s'expliquer aisément. Le système astronomique compliqué d'Aristote a été sensiblement

[330] Aristote, *Metaph.*, Λ,8, 1074a15. L'expression «Intelligences des sphères» ne se rencontre pas chez Aristote, mais a été introduite par les commentateurs ultérieurs (cf. Tricot (a) 689 n. 4). L'apparition soudaine d'une pluralité de moteurs immobiles en ce chapitre, alors qu'Aristote avait précédemment suggéré l'unicité du Moteur Immobile, a suscité de nombreuses spéculations, tant antiques que modernes. Voir, pour un aperçu de la question, Wolfson (b) 233-253; Merlan (b) 1-2.

[331] Fârâbî, *Risâla fi l-ʿAql*, 34-36. D'une manière analogue, des philosophes ultérieurs comme Maïmonide et Ibn Rušd ont identifié les Intelligences séparées aux Intelligences des sphères d'Aristote; cf. Wolfson (b) 243-250.

[332] Fârâbî, *Risâla fi l-ʿAql*, 35-36.

[333] Fârâbî, *Risâla fi l-ʿAql*, 36. Notons que Fârâbî ne précise pas le nombre des Intelligences.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

simplifié par Ptolémée, qui réduit le nombre des sphères principales à huit: la sphère des fixes et les sept sphères des planètes[334]. Chaque sphère n'ayant besoin, selon le principe de Ptolémée, que d'un seul moteur, le nombre des moteurs égale le nombre des sphères, c.-à-d. huit[335]. Dans le deuxième livre du *De hypothesibus planetarum* (qui n'est conservé qu'en traduction arabe), Ptolémée ajoute, en guise d'hypothèse, une neuvième sphère au-dessus de la sphère des fixes[336]. Cette sphère a été reprise par l'astronomie arabe, qui la désigne comme «la sphère des sphères» (*falak al-aflâk*) ou «la sphère enveloppante» (*falak al-muḥîṭ*): la cosmologie arabe médiévale suppose un univers composé de neuf sphères concentriques, le monde sublunaire se situant en-dessous de la dernière sphère[337].

Alors que l'astronomie antique se contentait d'expliquer le mouvement des corps célestes, les penseurs musulmans comme Fârâbî voulaient également expliquer leur genèse: le principe du mouvement devient chez eux le principe de l'existence. Les Intelligences sont pour Fârâbî «les causes secondes» (*aṯ-ṯawânî*) de l'existence des corps célestes; alors que les Intelligences procèdent de Dieu, les corps célestes procèdent des Intelligences. Pour autant que chaque Intelligence cause exactement une sphère, leur nombre doit correspondre au nombre des sphères[338]. Ce nombre s'élevant à dix (en comptant le sublunaire comme une sphère), il doit y avoir un total de dix Intelligences: les neuf premières correspondent aux neuf sphères célestes et la dixième régit le sublunaire. Fârâbî identifie cette dernière Intelligence avec l'Intelligence agente de la tradition aristotélicienne[339].

Cette reconstruction, qui suit en grandes lignes celle proposée par Walzer[340], a l'avantage de donner une explication relativement simple de la genèse de la théorie des dix Intelligences chez Fârâbî. Le philosophe a voulu rendre compte de l'origine et du mouvement des sphères

[334] B.R. Goldstein, «The Arabic Version of Ptolemy's Planetary Hypotheses», *Transactions of the American Philosophical Society*, N.S. 57/4, 1967, 4, 6-8.

[335] B.L. van der Waerden, «Klaudios Ptolemaios», *R.E.*, XXIII, col. 1818.

[336] Claudius Ptolemaeus, *Opera astronomica minora*, éd. J.L. Heiberg, Leipzig, 1907, 123-125 (traduction allemande du texte arabe par L. Nix).

[337] Cette conception est générale dans la *falsafa*, ainsi que chez les Iḫwân aṣ-Ṣafâ'; cf. Naṣr (a) 56-57, 61, 76: la sphère extérieure (*al-muḥîṭ*) figure comme moteur de la sphère des fixes.

[338] Fârâbî, *Siyâsa*, 31-32; le nombre exact des sphères et des Intelligences n'est pas donné.

[339] Voir *infra*, p. 281-282.

[340] Walzer (b) 363-366.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

célestes, en partant de prémisses aristotéliciennes adaptées à la cosmologie de son temps; l'introduction de dix entités spirituelles entre Dieu et le monde matériel lui permettait, en plus, de répondre aux exigences imposées par des influences néoplatoniciennes et lui ouvrait de nouveaux horizons, e.a. pour l'élaboration d'une théorie philosophique de la prophétie. Nous ne voyons aucune raison pour mettre en doute que Fârâbî soit l'auteur de ce système des dix Intelligences, comme le fait Walzer qui dérive la philosophie de Fârâbî d'une source néoplatonicienne inconnue[341]. De même, les tentatives de Madkour[342] et de Merlan[343] visant à expliquer l'origine de la notion des dix Intelligences séparées à partir de sources antiques, nous semblent insuffisantes.

(c) Adaptation du schéma cosmique de Fârâbî

Revenons maintenant à Kirmânî. Nous avons déjà relevé qu'il établit entre les dix Intelligences et les dix sphères célestes la même correspondance que Fârâbî: chaque Intelligence se trouve face à une sphère, respectivement la sphère enveloppante (*muḥîṭ*), la sphère des fixes, les

[341] Selon R. Walzer, «L'éveil de la philosophie islamique», *REI*, 38, 1970, 230-231; id., «Lost Neoplatonic Thought in the Arabic Tradition», *Le Néoplatonisme. Colloque de Royaumont*, Paris, 1971, 319-326, le système de Fârâbî aurait été copié d'un néoplatonicien grec tardif, qui aurait vécu au 6e siècle et qui serait un représentant d'une tendance néoplatonicienne inconnue. Cette hypothèse illustre admirablement à quels excès peut conduire l'historicisme extrême de Walzer: à défaut de pouvoir retrouver la source antique que le philosophe musulman a nécessairement copiée, il n'hésite pas à en inventer une de toutes pièces!

[342] Madkour (b) 98-106, admet que Fârâbî est bien l'auteur de la théorie des dix Intelligences, tout en essayant de démontrer que celle-ci ne met nullement en péril l'orthodoxie musulmane. Cependant il recherche des antécédents dans le mazdéisme, le manichéisme, le sabéisme, l'ismaélisme et même chez les Qarmates! Ces soi-disant parallèles demeurent extrêmement vagues et peu convaincants.

[343] Merlan (a) 46-47, croit avoir retrouvé une source possible de la notion des Intelligences séparées dans un passage d'Alexandre d'Aphrodise, *Mantissa*, 113.6-12. Or, l'interprétation de ce texte pose des problèmes considérables: il suscite des difficultés de critique textuelle, faisant partie d'une section qui commence abruptement à la p. 112, ligne 5, sans lien direct avec ce qui précède. Alexandre semble y réfuter l'opinion d'un adversaire anonyme, dont l'identification a donné lieu à toute une controverse (cf. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la noétique d'Aristote*, Liège/Paris, 1942, 151-164; F. Trabucco, «Il problema del *De Philosophia* di Aristocle di Messene e la sua dottrina», *Acme*, 11, 1958, 97-150). En plus, le passage demeure obscur: on y parle d'un intellect agent qui détermine, éventuellement avec l'aide des corps célestes, les événements dans le monde sublunaire; cet intellect agent reçoit une fonction démiurgique, pour autant qu'il crée l'intellect potentiel. Le texte est trop fragmentaire et incertain pour permettre d'en tirer la conclusion de Merlan (a) 47 n. 1: «In brief (...) the whole intricate system of intelligences emanating from the first intelligence is already anticipated in the *Mantissa*».

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sphères planétaires (Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure, la Lune) et finalement le monde sublunaire[344]. Cependant, un des nombreux schémas qui illustrent le *Râḥat al-ʿAql*[345] donne une version divergente. L'univers y est représenté comme un ensemble de quatorze sphères concentriques: quatre sphères ont été ajoutées en-dessous de la sphère de la Lune (correspondant chacune à un des quatre éléments) et la première sphère a été dédoublée en la sphère enveloppante (*falak al-muḥîṭ*) et la sphère des sphères (*falak al-aflâk*). Ce dédoublement, dont nous ne retrouvons aucune trace dans le texte accompagnant le schéma, paraît étrange puisque, en astronomie arabe, *falak al-muḥîṭ* et *falak al-aflâk* sont deux expressions qui désignent la même sphère: la sphère extérieure ajoutée par les Arabes au système de Ptolémée. En plus, il est en contradiction flagrante avec les autres schémas de Kirmânî et met en péril l'ensemble des correspondances entre les sphères et les Intelligences. Il semblerait dès lors évident d'imputer cette anomalie à une erreur de copiste (à moins qu'il s'agisse d'une interpolation): celui-ci aurait pris deux dénominations synonymes comme se référant à des sphères différentes.

Mais en réalité, les choses ne sont pas si simples. Un schéma avec quatorze degrés réapparaît en un autre endroit du *Râḥat al-ʿAql*[346], sous une forme quelque peu différente: une hiérarchie de quatorze principes (les dix Intelligences du monde intelligible et les quatre éléments du monde sensible) est mise en relation avec les neuf sphères célestes et les quatre sphères du sublunaire (le feu, l'air, l'eau et la terre), soit un total de treize degrés face aux quatorze principes. Ce décalage s'explique par le fait qu'aucune sphère ne correspond au premier principe, l'Intellect. Nous nous trouvons en présence d'un schéma qui diffère sensiblement de celui que Kirmânî avait en commun avec Fârâbî: le premier instauré (l'Intellect) ne correspond à aucune sphère; à partir du premier émané (la deuxième Intelligence) jusqu'au neuvième (la dixième Intelligence), nous retrouvons la correspondance avec les sphères célestes (sans dédoublement de la sphère extérieure; la dixième Intelligence se trouve ici, vu le décalage dû à l'absence de correspondance au niveau de l'Intellect, face à la sphère de la Lune); en-dessous de la dixième Intelligence se situent les quatre éléments, auxquels répondent quatre sphères

[344] *Râḥat*, 242, 256, 275.
[345] Voir le schéma dans *Râḥat*, 229.
[346] *Râḥat*, 279.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dans le monde sublunaire[347]. A notre avis, il faut établir une relation entre ce schéma et celui qui dédouble la sphère extérieure. Dans les deux cas, la hiérarchie compte quatorze degrés, le niveau sublunaire étant divisé en quatre. La possibilité d'une erreur est exclue pour le deuxième schéma, puisqu'il a été conçu par Kirmânî afin d'illustrer la fonction du soleil dans le monde sublunaire: pour autant qu'il occupe le septième rang d'une hiérarchie comptant quatorze degrés, le soleil représente le centre de l'univers, l'axe vital du monde sensible, le canal par lequel l'influx des Intelligences pénètre dans le sublunaire[348].

Ce nouveau schéma, qui n'apparaît qu'occasionnellement dans le *Râḥat al-ʿAql*, doit être interprété comme une tentative entreprise par Kirmânî en vue d'adapter le modèle de Fârâbî aux exigences posées par son propre système. Il a pour but de légitimer la position centrale du soleil dans l'univers, le lien par excellence entre le monde spirituel et sensible. En plus, il répond à une lacune inhérente au schéma de Fârâbî: chaque Intelligence y correspond à une sphère céleste, sauf la dixième, qui ne correspond à aucune sphère mais se trouve face au monde sublunaire[349].

[347] Voici une version simplifiée du schéma de *Râḥat*, 279:

— le premier instauré
(= l'Intellect)
— le premier émané
(= la deuxième Intelligence)
— le deuxième émané
(= la troisième Intelligence)
— le troisième émané
(= la quatrième Intelligence)
— le quatrième émané
(= la cinquième Intelligence)
— le cinquième émané
(= la sixième Intelligence)
— le sixième émané
(= la septième Intelligence)
— le septième émané
(= la huitième Intelligence)
— le huitième émané
(= la neuvième Intelligence)
— le neuvième émané
(= la dixième Intelligence)
limite du monde intelligible; début du monde de la matière et de la forme
— le dixième émané
— le onzième émané
— le douzième émané
— le treizième émané

— le premier ciel
(= la sphère extérieure)
— le deuxième ciel
(= la sphère des fixes)
— Saturne
— Jupiter
— Mars
— Soleil
— Vénus
— Mercure
— Lune
— le feu
— l'air
— l'eau
— la terre

[348] *Râḥat*, 278; voir *infra*, p. 335-336.

[349] Davidson (b) 47 et (c) 136, a relevé d'une manière pertinente ce manque de symétrie dans le système de Fârâbî.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Pour rétablir le parallélisme, Kirmânî situe dans sa nouvelle interprétation chaque Intelligence émanée face à une sphère céleste, la deuxième Intelligence correspondant à la sphère extérieure, la dixième à celle de la Lune. Tout comme la *falsafa* ne met Dieu en relation avec aucune sphère, Kirmânî élève le premier émané (l'Intellect) au-dessus des correspondances cosmiques. Nous retrouvons ainsi un des nombreux cas où il transfère les caractéristiques du Dieu de la *falsafa* à l'Intellect.

Nous pouvons conclure que Kirmânî, en élaborant sa théorie des dix Intelligences, a repris en un premier temps le modèle de Fârâbî, qui devait jouir d'une grande autorité à son époque. Puis, se rendant compte que ce schéma ne répondait pas tout à fait aux exigences de son propre système, il a cherché à le modifier, soit en dédoublant d'une manière assez maladroite la sphère extérieure, soit en élevant l'Intellect, tout comme le Principe, au-dessus des correspondances cosmiques, ce qui avait l'avantage de donner une sphère à la dixième Intelligence. Nous nous trouvons en présence d'une doctrine en pleine élaboration, qui n'a pas encore reçu sa forme définitive et unifiée dans le *Râḥat al-ʿAql*. Le sens précis de ces modifications n'apparaîtra que dans le chapitre suivant[350].

(d) L'Intelligence agente

Une des ressemblances les plus marquantes entre la théorie des Intelligences chez Fârâbî et Kirmânî réside dans l'identification de la dixième Intelligence avec l'Intelligence agente (*al-ʿaql al-faʿʿâl*), le νοῦς ποιητικός de la tradition aristotélicienne. Cette identification, introduite par Fârâbî dans la philosophie arabe[351], ne peut paraître qu'étrange sous la plume de Kirmânî, qui associe la dixième Intelligence à l'Intelligence en puissance (*al-ʿaql bi l-qûwa*)! Comment a-t-il pu établir une équivalence entre l'Intelligence agente et l'Intelligence en puissance, deux notions à première vue contradictoires?

Il faut commencer par relativer dans le système de Kirmânî l'importance de la notion de l'Intelligence agente, en tant que dernière des dix Intelligences séparées. Face à la position centrale qu'elle occupe chez Fârâbî[352], elle n'apparaît que très sporadiquement dans le *Râḥat al-ʿAql*[353]. En réalité,

[350] Voir *infra*, p. 335-343.

[351] Davidson (b) 46-47; id. (c) 136.

[352] Davidson (b) 44-73; id. (c) 134-154.

[353] Nous n'avons relevé qu'un seul endroit où la dixième Intelligence est explicitement désignée comme *al-ʿaql al-faʿʿâl* (*Râḥat*, 245.4). L'expression apparaît également en *Râḥat*, 552.14: *fayḍ al-ʿaql al-faʿʿâl*; il s'agit de l'influx qui atteint, par l'intermédiaire de l'Intelligence agente, l'âme du Prophète. Mais il n'est pas dit que cette Intelligence agente s'identifie à la dixième Intelligence, bien que cette explication soit la plus probable.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la doctrine de l'Intelligence agente (le *dator formarum* de l'avicennisme), qui représente pour la *falsafa* comme la pierre d'angle de la théorie des Intelligences séparées, s'avère étrangère à la pensée de Kirmânî. L'apparition très occasionnelle de l'expression *al-ʿaql al-faʿʿâl* chez notre auteur n'est rien de plus qu'un indice qu'il s'est inspiré des écrits de Fârâbî en élaborant sa propre théorie des dix Intelligences. Mais en l'intégrant dans un contexte philosophique et religieux bien différent, il a ôté à cette notion son importance et sa signification originale.

Sur le plan fonctionnel, l'Intelligence agente de Fârâbî joue un triple rôle: elle figure comme cause seconde de l'existence du monde sublunaire; elle est la cause de la pensée humaine, en actualisant l'intellect potentiel, et elle se trouve à la base de la prophétie. Nous verrons que, pour Kirmânî, ces deux dernières fonctions ne représentent nullement le privilège de la dixième Intelligence, mais reviennent également aux autres Intelligences[354]. La première fonction, par contre, celle qui consiste à former le monde corporel, est strictement réservée par Kirmânî à la dernière Intelligence: contrairement à Fârâbî, il étend son action démiurgique à la constitution des sphères et corps célestes et décrit la création du monde sublunaire d'une manière beaucoup plus explicite. Kirmânî voit en la dixième Intelligence avant tout le démiurge, l'Intelligence en puissance qui, une fois actualisée grâce aux Formes transmises par les autres Intelligences, se met à l'œuvre et façonne le monde sensible. L'Intelligence en puissance, actualisée par les Intelligences en acte, devient ainsi l'«Intelligence agente»: le démiurge.

Bien que la présence du terme *al-ʿaql al-faʿʿâl* reflète manifestement l'influence de Fârâbî, il est inexact que notre auteur ait remplacé l'ancienne notion gnostique et ismaélienne du démiurge par le concept plus «moderne» de l'Intelligence agente[355]. Même s'il reprend le terme, sa dixième Intelligence couvre une autre réalité que l'Intelligence agente de la *falsafa*.

(e) Fârâbî et Kirmânî

Malgré que notre confrontation de Kirmânî avec le système des dix Intelligences établi par Fârâbî se limite, pour l'instant, à la genèse et à la nature des Intelligences, ainsi qu'à leur fonction créatrice, nous pouvons, dès maintenant, formuler quelques conclusions importantes.

[354] Voir *infra*, p. 355-360.
[355] Cette substitution a été suggérée par Halm (a) 84.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Les ressemblances entre les deux auteurs nous permettent d'affirmer que Kirmânî a emprunté une série d'éléments à la théorie des dix Intelligences de Fârâbî. Mais ces ressemblances cachent des divergences profondes, qui témoignent, une fois de plus, de l'indépendance de la pensée de notre auteur: ce qu'il a emprunté à sa source est transformé et intégré dans un contexte qui possède peu en commun avec la *falsafa*.

Une partie des divergences s'explique par son arrière-plan néoplatonicien et, en particulier, par le fait qu'il a incorporé un schéma triadique initial (comportant l'Intellect, l'Ame et la Nature) à un système décadique. L'impossibilité pour les Intelligences d'intelliger le Principe; le refus de qualifier Dieu comme un intellect; l'introduction d'une matière spirituelle dans le monde intelligible; la représentation de la Matière et de la Nature comme une seule hypostase; l'adoption d'une triade de démiurges; la théorie des Formes, générées par l'Intellect, divisées par l'Ame et réalisées par la Nature...: autant de thèmes étrangers à la *falsafa* qui reflètent les influences profondes exercées par le néoplatonisme sur sa pensée.

Une autre série de divergences doit être interprétée différemment. L'ambiguïté continuelle entre la troisième et la dixième Intelligence nous a amené à supposer que le thème gnostique et ismaélien de la chute du démiurge rebelle se cache derrière la théorie des dix Intelligences. Alors que dans la *falsafa* l'émanation des sphères et des corps célestes fait partie du même processus que l'émanation des Intelligences, chacune d'elles étant immédiatement et intrinsèquement liée à sa sphère, Kirmânî apporte une distinction bien nette entre, d'une part, la constitution du monde des Intelligences et, d'autre part, la création du monde céleste par la dernière Intelligence, le démiurge, suivant les paradigmes transmis par les autres Intelligences. La correspondance entre les deux niveaux n'est instituée que *post factum* et d'une façon extérieure. En d'autres termes, les dix Intelligences de Kirmânî forment un monde à part entière; elles existent en soi et pour soi et peuvent être dissociées des sphères. Pour cette raison, Kirmânî accorde beaucoup d'attention à la description de chacune des Intelligences, à leur structure et genèse, ce qui contraste avec les traités de la *falsafa*, où les Intelligences ne sont généralement considérées qu'en relation avec les sphères et le monde sublunaire. Pour Kirmânî, la correspondance entre les Intelligences et les sphères célestes ne représente qu'un aspect de l'harmonie universelle, qui suppose une homologie de structure entre les divers niveaux de la réalité. Pour autant que ceux-ci conservent tous leur propre autonomie, le monde des Intelligences forme une unité constituée de dix principes

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

spirituels, dix hypostases dans lesquelles se manifeste l'Intellect, c.-à-d. la totalité de la création dans sa forme la plus pure.

2. Les spéculations arithmologiques sur les nombres de la décade

Ainsi, la théorie des dix Intelligences, telle qu'elle apparaît dans le *Râḥat al-ʿAql*, résulte de l'adaptation d'un schéma triadique néoplatonicien à un schéma décadique, que nous avons mis en rapport avec Fârâbî. Alors que ses dix Intelligences reflètent indubitablement l'influence de Fârâbî, il reste à savoir si notre auteur a remplacé la triade par une décade dans le seul but d'harmoniser son système avec celui du célèbre philosophe, ou si, au contraire, il lui a emprunté les éléments en question parce que la structure décadique de l'univers qu'ils impliquent, coïnciderait avec sa propre vision du monde. En d'autres termes, quels motifs ont poussé Kirmânî à passer de la triade à la décade: l'autorité de Fârâbî ou la doctrine philosophique et religieuse qui constitue l'arrière-plan de sa pensée?

Pour répondre à cette question, nous devons évaluer l'importance de la décade pour Fârâbî. L'explication la plus probable du nombre des Intelligences réside dans les prémisses astronomiques de son système: un ensemble de neuf sphères — conforme à l'astronomie de l'époque — qui sont chacune générées et mues par une Intelligence séparée, suivi par le monde sublunaire, qui est produit et régi par la dernière Intelligence, soit un total de dix Intelligences. Bien que Fârâbî précise explicitement que le nombre des Intelligences séparées s'élève à dix et celui des sphères célestes à neuf[356], la décade ne semble, en elle-même, jouer aucun rôle particulier: il ne met point d'emphase sur ce nombre. En effet, en décrivant l'émanation des Intelligences dans le *Ârâʾ Ahl al-Madîna al-Fâḍila*, il commence à compter à partir de Dieu, qu'il nomme le «premier Intellect», et obtient ainsi un ensemble de onze Intelligences[357]. En plus, c'est le seul ouvrage dans lequel il s'exprime sur le nombre des Intelligences[358]. Fait significatif, le *Kitâb as-Siyâsa al-Madanîya*, qui en bien des cas est un texte parallèle à l'*Ârâʾ*, énonce le principe selon lequel le nombre des causes secondes (c.-à-d. les Intelligences) productrices des sphères, doit être égal à celui des sphères produites, sans

[356] Fârâbî, *Ârâʾ*, VI,2, p. 114.5-6.
[357] Fârâbî, *Ârâʾ*, III,10, p. 104.
[358] Il est remarquable qu'en traitant des Intelligences motrices des sphères, la *Risâla fi l-ʿAql*, 36, s'abstient de mentionner leur nombre.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

toutefois en préciser le nombre exact[359]. De même, l'exposé de la genèse des Intelligences et des sphères dans le *Siyâsa* n'en dit pas plus[360]; le passage consacré à l'Intelligence agente néglige de mentionner qu'elle s'identifie à la dixième Intelligence[361]. Si le nombre des Intelligences, et en particulier la décade, aurait eu quelque importance spécifique aux yeux de Fârâbî, il n'aurait pas hésité à y accorder plus d'attention. Par conséquent, il faut observer une certaine réserve en parlant de sa théorie des «dix» Intelligences.

La situation est tout à fait analogue pour Ibn Sînâ: bien qu'il fixe explicitement le nombre des Intelligences séparées à dix[362], la décade en tant que telle ne semble revêtir aucune signification particulière, le nombre des Intelligences et des sphères étant conditionné par des considérations purement astronomiques.

(a) Kirmânî et la décade

Kirmânî, par contre, accorde une importance réelle au nombre des Intelligences et y rattache toutes sortes de spéculations arithmologiques qui n'ont aucun équivalent dans la *falsafa*.

Chaque Intelligence est mise en rapport avec un nombre de la décade: la première Intelligence correspond au nombre un, la deuxième à deux ... la dixième à dix. Les Intelligences séparées forment ainsi une décade, qui comprend les dix premiers nombres. Les caractéristiques mathématiques de chacun de ces nombres se retrouvent dans les Intelligences correspondantes; la manière dont les nombres procèdent l'un de l'autre et les relations qu'ils entretiennent entre eux, reflètent la genèse des Intelligences et leurs relations mutuelles.

Puisque le Principe Ultime transcende l'ordre arithmétique[363], l'Intellect en tant que première des Intelligences correspond à l'un, le premier des nombres: tout comme l'Intellect représente la première limite des êtres et leur première cause, l'un est la première limite et la première

[359] Fârâbî, *Siyâsa*, 31-32.
[360] Fârâbî, *Siyâsa*, 52-55.
[361] Fârâbî, *Siyâsa*, 55.
[362] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhîyât*, 401.
[363] Le Principe ne peut correspondre à l'un, ce nombre étant composé de deux éléments (*fardân*): l'unité (*al-waḥda*) et ce qui est un (*al-wâḥid*). L'unité, comme tout autre attribut, nécessite un porteur (*ḥâmil*), un substrat dans lequel elle peut être réalisée (*Râḥat*, 240-241; voir *supra*, p. 85-86). L'élément (*al-fard*) précède l'un en rang et fonctionne comme une de ses causes, avec l'autre élément qui compose l'un (*Râḥat*, 241). Le Principe peut, à la rigueur, être désigné comme *al-fard*, mais uniquement de façon métaphorique.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

cause des nombres, dont dépend l'existence de tous les nombres ultérieurs. Sans l'un, aucun nombre ne pourrait exister; sans l'Intellect, les Intelligences disparaîtraient de l'existence: l'un et l'Intellect sont chacun, en leur catégorie, le fondement de l'existence des entités inférieures[364]. Le nombre le plus bas figure comme cause du nombre plus élevé: le neuf est la cause du dix, le huit du neuf, etc.; chaque nombre procède du nombre précédent, la procession des nombres prenant racine dans l'un. D'une manière toute analogue, l'Intelligence la plus proche de l'Intellect est la cause de l'Intelligence plus éloignée; chaque Intelligence procède de l'Intelligence précédente, la procession trouvant son origine dans l'Intellect[365].

La deuxième Intelligence répond au nombre deux: «sa position correspond, parmi les rangs des nombres, à celle du deux, pour autant qu'elle occupe la deuxième place dans l'existence et que son existence vienne, selon l'ordre établi, après l'un, qui la précède en rang dans l'existence. Tout comme l'essence du deux procède de l'un et repose sur lui, l'un lui étant antérieur dans l'existence, elle dépend de ce qui la précède dans l'existence, c.-à-d. la première Intelligence»[366].

La troisième Intelligence se rapporte au nombre trois. Vu le fait qu'elle émane directement de l'Intellect et non de la deuxième Intelligence, sa troisième place découle automatiquement de la présence des deux entités antécédentes. De même, le nombre trois constitue le produit «naturel» de l'un et du deux: 1+2=3[367]. Ce raisonnement peut s'appliquer aux autres Intelligences du Plérôme, ainsi qu'aux autres nombres de la décade.

Le nombre des Intelligences est établi sur des bases arithmologiques: «le fait que la multiplication de deux et deux donne quatre et qu'additionné à six, c.-à-d. la somme de un, deux et trois, nous obtenons dix, et le fait que la position du dix parmi les dizaines est analogue à celle de l'un parmi les unités, exigent que ce qui existe par l'instauration et par l'émanation, c.-à-d. les Intelligences qui agissent avec leurs essences sur leurs essences, s'élève à dix»[368]. En d'autres termes, la somme de l'addition des trois premiers nombres et de la multiplication du deux avec soi-même conditionne le nombre des Intelligences: 1+2+3+(2x2)=10. La simple transformation de ce calcul en une addition des quatre premiers

[364] *Râḥat*, 158, 179.
[365] *Râḥat*, 159.
[366] *Râḥat*, 217.13-16.
[367] *Râḥat*, 223, 229.
[368] *Râḥat*, 242.7-11.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nombres (1+2+3+4=10), nous livre une formule chère aux pythagoriciens, selon laquelle la tétrade n'est autre qu'une décade en puissance. Nous verrons bientôt l'importance de cette formule pour l'interprétation de la décade chez Kirmânî.

Alors que l'Intellect, la cause première de tous les êtres, correspond au nombre un, le principe dont procèdent tous les nombres, la dixième Intelligence, celle qui génère les sphères célestes et le monde sublunaire et qui se situe ainsi à la tête de la réalité sensible, correspond au nombre dix: celui-ci marque la fin des unités et le début des dizaines[369].

Kirmânî distingue trois catégories de nombres: les unités, les dizaines et les centaines, qui représentent trois degrés de la réalité. Le monde des Intelligences est associé aux unités, le monde des sphères célestes aux dizaines et le monde de la religion, comprenant les rangs de la hiérarchie ismaélienne, aux centaines[370]. Le nombre mille, le dernier qui possède en arabe un nom propre (tous les nombres supérieurs à mille étant composés d'unités, de dizaines et de centaines liées au nombre mille) correspond au Qâ'im, le dernier degré de la hiérarchie religieuse, qui récapitule en lui toutes les hiérarchies de tous les niveaux et vient achever leur finalité: le Qâ'im n'est autre que l'Intellect; la fin rejoint donc le début[371]. «Ainsi, conclut Kirmânî, les unités se trouvent face au monde de l'unité, qui est le domaine de l'instauration; les dizaines se situent face au monde des corps et de tout ce qui y est inclus; les centaines correspondent aux cycles des Enonciateurs (*nuṭaqâ'*) et des dignitaires (*ḥudûd*), qui atteignent finalement le rang du mille, c.-à-d. le rang du Qâ'im»[372].

Kirmânî a ainsi établi un système assez compliqué de correspondances qu'il essaie d'illustrer à l'aide de schémas. Il représente les séries des nombres sous forme de cercles qui évoluent du centre vers la périphérie: les unités constituent un cercle avec le un au milieu, le dix à la circonférence; le cercle des dizaines s'étend du dix au cent; celui des centaines du cent au mille. Au-delà, il n'y a plus de cercles. Chaque cercle comprend en soi les cercles précédents: le dix contient toutes les unités, le cent toutes les dizaines et le mille toutes les centaines. A chacun de ces cercles correspond un monde, qui est également représenté sous forme

[369] *Râḥat*, 242.

[370] *Râḥat*, 242-243. Ces correspondances sont illustrées à l'aide d'une série de schémas; cf. *Râḥat*, 244, 246, 248.

[371] *Râḥat*, 243; voir *infra*, p. 370-371.

[372] *Râḥat*, 243.13-15.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de cercle: le cercle du monde de l'instauration qui s'étend de l'Intellect jusqu'à la dixième Intelligence; le cercle du monde corporel qui s'étend de la dixième Intelligence au monde sublunaire et finalement le cercle du monde de la religion qui s'étend du Nâṭiq au Qâ'im[373]. L'Intellect, la première limite et la première cause, se situe au centre de tout ce système; le Qâ'im, en tant que seconde limite, en représente la limite extérieure[374].

Il apparaît donc que le nombre des Intelligences revêt chez Kirmânî une signification hautement symbolique. Les Intelligences forment une décade, tout comme l'univers entier est organisé selon un modèle décadique. Les nombres de la décade possèdent des qualités particulières qui se retrouvent à chaque niveau de la réalité.

L'élément le plus singulier et le plus inattendu de toute cette construction sophistiquée réside dans le fait que Kirmânî croit en trouver la légitimation dans la Bible. Le système des dix Intelligences correspondant aux dix nombres de la décade, serait inclus en trois vers qu'il attribue à la Thora et qu'il cite en hébreu, suivi d'une traduction arabe[375]. Le texte hébreu se lit:

be-ʿašârâ maʾamârôt nivrâʾ haʿôlâm
ve- ʿal ʿašârâ dibrôt yaʿamôd haʿôlâm
ve- hâyâ ʾadônay leḳâ leʾôr ʿôlâm

ce qui donne en arabe:

بعشرة أوامر خلق العالم
وعلى عشر كلمات يثبت العالم
يكون الله لك كنوز العالم

(«Par dix impératifs Il a créé le monde
Sur dix paroles Il a établi le monde
Dieu est pour toi les trésors du monde»).

Contrairement à ce que pense Kirmânî, ces vers ne proviennent pas de la Thora[376]. La doctrine qui en résulte peut être résumée comme suit:

[373] *Râḥat*, 243, 245; voir les schémas dans *Râḥat*, 244, 248.
[374] *Râḥat*, 245.
[375] *Râḥat*, 245.1-3.
[376] Dans une publication ultérieure en collaboration avec J. Van Reeth (voir *supra*, p. 5 n. 14) nous analyserons les nombreux problèmes liés à l'identification et la signification de ces vers, ainsi que leur apparition chez Kirmânî. Ces vers ont été signalés pour la première fois par Kraus (c) 259-262; voir en outre: Pinès (c) 243-244; Blumenthal (a) 9 n. 4.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Dieu a créé le monde à l'aide de dix paroles, qui sont caractérisées comme des impératifs, et Il a fondé sa création sur cette décade. Selon l'interprétation de Kirmânî, ces dix paroles ne sont autres que les dix Intelligences, qui correspondent aux dix nombres de la décade: Dieu a donc créé le monde avec dix Intelligences ou dix nombres et Il les a établies comme les fondements de toute sa création. Kirmânî met le nombre de ces Intelligences, la décade, en rapport avec la formule pythagoricienne 1+2+3+4=10, qui porte en soi toutes les caractéristiques des nombres. Nous allons tenter de reconstituer l'arrière-plan de cette doctrine.

(b) Une interprétation néoplatonicienne du *Sefer Yeṣira*

Bien qu'il existe dans la tradition juive différents antécédents et parallèles à nos vers hébraïques[377], un d'entre eux s'avère d'une importance particulière pour l'exégèse proposée par Kirmânî: il s'agit du premier chapitre du *Sefer Yeṣira*[378]. Selon ce texte, Dieu a créé le monde à l'aide des dix nombres de la décade (les dix *Sefirôt*) et des vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu; les dix *Sefirôt*, qui figurent parmi les principes de la genèse de l'univers, sont liés à la Parole divine: ils sont «habités» par la Parole de Dieu et agissent à son commandement; alors que les quatre premiers *Sefirôt* procèdent l'un de l'autre, le mode de la genèse des six autres n'est pas précisé[379].

Le *Sefer Yeṣira* étant une œuvre particulièrement obscure, dont les vers sont imprégnés d'un symbolisme ésotérique, il ne faut pas s'étonner qu'une multitude d'interprétations en a été proposée durant tout le Moyen Age, et même jusqu'à une époque récente; d'innombrables traités de théologie, de philosophie, de magie et de mystique y ont voulu retrouver leurs propres doctrines. A notre avis, l'exégèse que Kirmânî donne des vers hébraïques doit être située dans le contexte d'un commentaire philosophique du *Sefer Yeṣira*[380]. Avant d'aller à la recherche de ce commentaire, nous devons d'abord essayer d'en délimiter la nature. Pour ce faire, un léger détour s'impose.

[377] Voir les références dans Blumenthal (a) 9 n. 4.

[378] Pour l'origine, la nature et le contenu du *Sefer Yeṣira*, voir Scholem (a) 20-29; id., «Yeẓirah, Sefer», *E.J.*, XVI, col. 782-788; Kraus (a) 266.

[379] *Sefer Yeṣira*, I, 1-14, p. 49-53.

[380] D'ailleurs, il est très probable que l'auteur de ces vers avait le premier chapitre du *Sefer Yeṣira* en tête.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Tout comme l'interprétation de son contenu, le problème des sources du *Sefer Yeṣira* est sujet à beaucoup de controverses. La présence d'éléments empruntés à la philosophie grecque (surtout stoïcienne et pythagoricienne) et à la gnose, situe l'ouvrage dans le courant hellénisant du judaïsme[381]. Mais ses sources précises demeurent difficiles à établir. Baeck a émis l'hypothèse que la notion des dix *Sefirôt* dans le *Sefer Yeṣira* s'enracine dans la philosophie de Proclus[382]. Cette thèse, qui a été rejetée par Vajda et Scholem[383], a pourtant été reprise et développée par Merlan[384].

Sans vouloir prendre position dans ce problème délicat, il faut admettre que les parallèles avec la philosophie de Proclus, tels qu'ils ont été relevés par Baeck et Merlan, sont extrêmement vagues et peu convaincants. Toutefois, l'article de Merlan offre un bel exemple d'une interprétation platonicienne des dix *Sefirôt*. Selon lui, le concept des dix *Sefirôt*, les principes sur lesquels repose la genèse de l'univers, remonterait aux dix nombres idéaux qui, dans l'interprétation de Platon par Aristote, sont identifiés aux Idées. Merlan suit l'évolution de ce thème à travers la philosophie de Plotin et de Syrianus, où la décade des nombres idéaux, identifiés aux Idées, reçoit une fonction démiurgique, pour aboutir finalement à Proclus, l'inspirateur présumé du *Sefer Yeṣira* par l'intermédiaire de certains de ses élèves juifs. Plutôt que d'éclaircir les véritables sources de l'ouvrage, cette thèse, à laquelle on pourrait opposer de nombreuses objections[385], nous offre une interprétation néoplatonicienne

[381] D'auteur anonyme, le *Sefer Yeṣira* est généralement daté entre le 3ᵉ et le 6ᵉ siècle; cf. Scholem (a) 21.

[382] L. Baeck, «Zum Sepher Jezira», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 70, 1926, 371-376; id., «Die zehn Sephirot im Sepher Jezira», *ibid.*, 78, 1934, 448-455.

[383] G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1947, 17 n. 1; Scholem (a) 24 n. 42.

[384] Merlan (c) 167-181.

[385] L'objection majeure réside dans la constatation que le *Sefer Yeṣira* ne contient aucun élément qui se réfère spécifiquement à la philosophie de Proclus et même au néoplatonisme en général. Tous les parallèles relevés par Baeck et Merlan peuvent s'expliquer autrement, p.ex. en admettant une influence de la gnose. Merlan se trompe lorsqu'il conclut: «Es scheint doch, dass sich nur aus dem Platonismus und Neuplatonismus, besonders der Proclischen Prägung, dieser hohe den Zahlen zugesprochene Rang erklären lässt, so lange sich im jüdischen Schrifttum keine Wurzel einer derartiger Bewertung von Zahlen finden lässt» (Merlan (c) 180). Longtemps avant Proclus, la tradition juive avait développé des spéculations concernant la décade. Ainsi, Aristobule et Philon ont interprété les dix impératifs du décalogue comme les intermédiaires de la création et ont élaboré des doctrines arithmologiques influencées par le pythagorisme. Cette tradition est probablement à la base de la notion des dix verbes créateurs dans le judaïsme; voir pour Aristobule, N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos* (T.U. 86), Berlin, 1964, 166-171, et pour Philon, *infra*, p. 295.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

très analogue à l'exégèse que Kirmânî propose des vers hébraïques. En d'autres termes, Merlan a lu dans le *Sefer Yeṣira* une doctrine qui montre de nombreuses ressemblances avec celle que Kirmânî, ou sa source, y avait lue des siècles auparavant.

Il s'avère donc intéressant d'étudier de plus près les textes à la lumière desquels Merlan interprète les dix *Sefirôt*, tout en y ajoutant quelques autres, afin de reconstituer l'arrière-plan de l'exégèse de Kirmânî.

Le point de départ de toute l'analyse se situe dans la représentation qu'a donnée Aristote des Idées platoniciennes. Selon lui, Platon aurait identifié les Idées aux Nombres idéaux[386]. Sous l'influence de Pythagore[387], il aurait limité ces Nombres idéaux, et donc les Idées, à la décade[388]. Malgré toutes les difficultés historiques soulevées par ce témoignage d'Aristote, il semble qu'il a attribué à Platon trois conceptions qui sont de la plus grande importance pour notre propos: l'existence d'un lien étroit entre les Idées et les Nombres idéaux, allant jusqu'à leur identification; la limitation des nombres idéaux à la décade, doctrine imputée à l'influence du pythagorisme, et, finalement, la qualification de la décade des Nombres idéaux comme les principes ou causes du monde sensible[389].

Compte tenu de la correspondance établie par Kirmânî entre les Intelligences séparées et les nombres de la décade, un passage de *Métaphysique* Λ,8 entre également en jeu: «En effet, ceux qui admettent l'existence des Idées disent que les Idées sont des nombres, mais des nombres qui, suivant eux, sont tantôt infinis, tantôt limités à la Décade»[390]. Rappelons-nous que

[386] Aristote, *Metaph.*, A,6, 987b18-25 (cf. Tricot (a) 60-62), A,9, 991b9-10, Λ,8, 1073a18-19, M,7, 1081a7, M,8, 1083a18, M,9, 1086a5-12, N,3, 1090a17, N,4, 1092a8. Il va de soi que ces nombres idéaux doivent être distingués des nombres mathématiques (Aristote, *Metaph.*, N,3, 1090b32-36; cf. Merlan (c) 170). L'identification des Nombres et des Idées (qui n'apparaît pas dans les dialogues de Platon, mais appartient soit à son enseignement oral, soit aux élaborations de certains de ses élèves), pose de nombreux problèmes d'interprétation; voir Robin, 454-462. Ainsi, selon Théophraste, les Nombres seraient les modèles, les archétypes des Idées (Robin, 269 n. 255).

[387] Aristote, *Metaph.*, A,6, 987a29-30.

[388] Aristote, *Metaph.*, Λ,8, 1073a18-22, M,8, 1084a12-17 (où il critique sévèrement ceux qui, tout en identifiant les Idées aux Nombres idéaux, les réduisent à la décade: un total de dix Idées lui paraît vraiment trop peu pour rendre compte de la riche diversité des êtres), M,8, 1084a29-1084b2 (la génération des Nombres ne peut s'arrêter à la décade), *Phys.*, III,6, 206b32-33; cf. Robin, 458-459.

[389] Aristote, *Metaph.*, A,6, 987b18-25, A,9, 991b9-10; cf. Merlan (c) 170-171.

[390] Aristote, *Metaph.*, Λ,8, 1073a18-22 (trad. Tricot).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Métaphysique Λ,8 est précisément le fameux chapitre dans lequel Aristote introduit la pluralité des moteurs immobiles, les «Intelligences des sphères», et auquel Fârâbî se réfère explicitement pour légitimer sa théorie des Intelligences séparées[391]. Il devient, dès lors, compréhensible que l'on ait pu établir un lien entre les Idées, la décade des Nombres et les Intelligences des sphères[392]. Fârâbî aurait pu trouver en ce texte une légitimation de la réduction du nombre des Intelligences à dix; Kirmânî, en identifiant les Intelligences aux nombres de la décade et en les associant, d'une certaine manière, aux Idées platoniciennes, témoigne d'une tradition qui, loin d'admettre une opposition entre les Idées platoniciennes et les moteurs immobiles d'Aristote, essaie de les harmoniser en réduisant le nombre des Intelligences motrices aux dix Nombres idéaux.

Une telle harmonisation a été préparée par le néoplatonisme. En accordant une grande autorité à l'exposé des doctrines platoniciennes par Aristote, les néoplatoniciens ont fait des Nombres idéaux, limités à la décade, les principes de l'univers sensible[393]. Ainsi Plotin qualifie le «Nombre essentiel» (ὁ οὐσιώδης ἀριθμός) comme la base, la source, la racine et le principe des êtres[394]. Le Nombre précède les êtres; il en divise l'essence[395] et participe à la dynamique du déploiement de l'être: l'être (τὸ ὄν) est «nombre unifié» (ἀριθμὸς ἡνωμένος), les êtres (τὰ ὄντα) sont «nombre déroulé» (ἐξελιγμένος ἀριθμός), l'intellect est «nombre mû en lui-même» (ἀριθμὸς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος) et le vivant est «nombre enveloppant» (ἀριθμὸς περιέχων)[396]. Les Idées participent aux Nombres idéaux[397], qui se situent immédiatement en dessous de l'Un[398]. Bien que Plotin ne précise pas combien de Nombres idéaux il faut admettre, il est très probable qu'il les aurait limités aux nombres de la décade, à laquelle il accorde d'ailleurs une position particulière[399].

[391] Voir *supra*, p. 276.

[392] Le texte laisse entendre qu'Aristote rejette la doctrine des dix Nombres-Idées, imputée aux platoniciens, en faveur de sa propre conception des moteurs immobiles; cf. Merlan (b) 7, 24.

[393] «Die Lehre, dass aus dem Ureinen zuerst Urzahlen, auf zehn beschränkt, hervorgehen, dass diese Urzahlen gleichzeitig Ururs achen sind, nimmt sich innerhalb des Platonismus und Neuplatonismus als eine recht selbstverständliche Lehre aus» (Merlan (c) 176-177).

[394] Plotin, *Enn.*, VI,6,9, VI,6,15-16.

[395] Plotin, *Enn.*, VI,6,9.

[396] Plotin, *Enn.*, VI,6,9.27-31.

[397] Plotin, *Enn.*, VI,6,9.33-34.

[398] «Plotin parvient à un pythagorisme platonisant, celui-là même qu'Aristote pouvait si aisément caricaturer: préexistence des nombres idéaux, de l'un à la décade, et participation des idées aux nombres. Les idées sont alors des dyades, triades, etc.» (J. Bertier, *Plotin. Traité sur les nombres*, Paris, 1980, 45-46); cf. Merlan (c) 171.

[399] Plotin, *Enn.*, VI,6,6.1-2, VI,6,9.42, VI,6,14.44-50.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Le néoplatonisme postérieur à Plotin a continué cette tradition, tout en la compliquant et en y apportant des modifications importantes. Syrianus et Proclus admettent un lien étroit entre les Nombres idéaux et les paradigmes du monde sensible: à tous les niveaux de la réalité, les formes sont associées aux nombres, qui figurent comme les principes ou les causes des êtres inférieurs[400]. L'univers entier est régi par les nombres; il y a autant de catégories de nombres qu'il existe des degrés de réalité: «donc les nombres s'étendent depuis le haut jusqu'aux tout derniers des êtres, ils mettent en ordre et maintiennent dans l'être par leurs propres formes toutes choses»[401]. Les nombres sont hiérarchiquement supérieurs aux formes et jouent un rôle dans leur constitution[402]. La plus haute catégorie des nombres se situerait même au niveau des principes les plus élevés (les hénades chez Proclus), avec lesquels ils semblent s'identifier. Cependant, il n'est pas dit explicitement que ces nombres primordiaux se limitent à la décade[403]. Pour autant que les néoplatoniciens tardifs ont compliqué le système outre mesure, en multipliant les hypostases et les distinctions au sein de chaque hypostase — au point qu'en parlant de «nombres» il n'est pas toujours clair à quel niveau il faut les situer — les spéculations concernant la décade se retrouvent plutôt à un degré inférieur de la hiérarchie: celui du démiurge. Puisque les nombres y sont associés aux paradigmes du monde sensible et en constituent les principes ou les causes, la décade des Nombres-Idées représente le modèle dans l'esprit du démiurge. Un vers orphique de tendance pythagoricienne, qui

[400] Syrianus, *In Metaph.*, 125-126; Proclus, *Th. Pl.*, IV,29, p. 84: le «nombre divin» possède deux puissances, celle de générer toutes choses et celle d'unifier les êtres générés. Sur les Nombres Idéaux chez Proclus, voir Trouillard (a) 114-118.

[401] Proclus, *Th. Pl.*, IV,29, p. 87.5-7 (trad. Saffrey - Westerink); cf. J. Trouillard, «La puissance secrète du nombre selon Proclos», *Revue de Philosophie Ancienne*, 1, 1983, 228-229, 234.

[402] Proclus, *Th. Pl.*, IV,29, p. 87-88.

[403] Ni Syrianus, ni Proclus ne s'expriment à ce sujet. L'énumération des Nombres primordiaux chez Syrianus, *In Metaph.*, 145-146, s'arrête bien à la décade, mais faut-il en conclure qu'il limitait leur nombre à dix? En défendant Platon contre les critiques d'Aristote visant la réduction des Nombres idéaux à la décade (*Metaph.*, M,8, 1084a25-27), Syrianus, *In Metaph.*, 148.23-28, remarque que seul les nombres de la décade ont une forme correspondante (les êtres composés ne possédant pas de forme particulière). Mais s'agit-il en ce texte des Nombres au plus haut niveau de la réalité? (cf. O'Meara 135-138). Proclus affirme que le nombre des hénades est limité (*El. Theol.*, § 149, p. 130; cf. Dodds, 245), sans toutefois stipuler leur nombre exact. Selon Merlan (c) 172-173, les deux auteurs auraient considéré cette réduction des Nombres ultimes à la décade comme une évidence, qui ne nécessite aucune mention particulière. O'Meara, 138, accepte cette thèse pour Syrianus, mais la rejette pour Proclus: celui-ci aurait évité d'associer les hénades aux nombres de la décade (*ibid.*, 205).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

parle du nombre passant de la monade à la tétrade et à la décade[404], a donné lieu à une série de spéculations qui associent la décade au démiurge[405]. Ainsi Syrianus, suivi en cela par Proclus, a lu en ce vers que les formes se trouvent «d'une manière tétradique dans le Vivant en soi» (τετραδικῶς ἐν τῷ αὐτοζῴῳ) et «d'une manière décadique dans l'intellect démiurgique» (δεκαδικῶς ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ)[406], suivant le principe selon lequel le nombre des formes accroît à mesure que l'on descend dans la hiérarchie[407]. La décade devient ainsi le modèle du monde sensible, le nombre démiurgique par excellence[408]. Comparé à Plotin et à l'interprétation aristotélicienne de la théorie des Idées de Platon, les néoplatoniciens tardifs relèguent la décade des Nombres-Idées, paradigmes du monde sensible, au niveau inférieur du démiurge[409]. Intéressant pour notre propos est l'attribution d'une fonction démiurgique à la décade: les dix Nombres, paradigmes de l'univers sensible, se situent dans l'intellect démiurgique.

Les élaborations sur la décade, telles que nous les avons relevées chez Syrianus et Proclus, trahissent des influences pythagoriciennes. Bien que le pythagorisme n'ait été pleinement intégré au néoplatonisme qu'avec Jamblique, qui voulait redonner vie à la doctrine de Pythagore[410], un lien étroit a toujours existé entre le platonisme et le pythagorisme, comme le remarque déjà Aristote[411]. Les composantes essentielles de la doctrine pythagoricienne, qui se sont très tôt mêlées au platonisme[412], se trouvent

[404] «Du sanctuaire impénétrable de la Monade immaculée jusqu'à ce qu'on soit pavenu à la Tétrade toute sainte qui a enfanté la Mère de toutes choses, la Réceptrice universelle, la vénérable qui, à toutes choses, a fixé une limite, l'inchangeable, l'infatigable, on la nomme la Décade pure (trad. A.-J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur la République*, III, Paris, 1970, 114-115). Il s'agit du fragment orphique 315; cf. O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922, 323.

[405] Gersh (a) 98-105.

[406] Syrianus, *In Metaph.*, 106, 147; cf. Proclus, *In Remp.*, II,169-170, *In Tim.*, III,107. Cette exégèse existait peut-être déjà chez Jamblique (O'Meara, 138-140).

[407] Selon certains textes de Proclus, les Formes évoluent au cours de la procession, de monade en dyade, de triade en tétrade, pour aboutir finalement à la décade; cf. Proclus, *Th. Pl.*, III,18, p. 58-59, III,19, p. 64-67.

[408] Syrianus, *In Metaph.*, 147-148, 192: la décade comme modèle cosmique (κοσμικὸν παράδειγμα); Proclus, *In Remp.*, II,169-170: le cosmos est une décade (ὁ κόσμος δεκάς), *In Tim.*, III,107.

[409] Merlan, par contre, veut à tout prix retrouver la décade des Nombres idéaux, chez Syrianus et Proclus, au niveau des plus hauts principes.

[410] O'Meara, 30.

[411] Voir *supra*, p. 291.

[412] Les successeurs de Platon ont appliqué des spéculations pythagoriciennes concernant la décade à la théorie platonicienne des Idées. Ainsi, Speusippe considérait la décade comme le nombre parfait qui correspond aux dix degrés de la réalité (L. Taran, *Speusippus*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

également impliquées dans la théorie des Intelligences de Kirmânî: les nombres sont les principes de l'univers; la décade, comme nombre parfait, contient en soi tous les nombres; la tétrade est une décade en puissance (1+2+3+4=10; la fameuse *tétractys* pythagoricienne); la réalité entière présente une structure décadique (il y a dix corps célestes, dix principes, etc.)[413].

Les spéculations arithmologiques que Kirmânî rattache à sa conception des dix Intelligences doivent être situées dans une tradition néoplatonicienne nettement marquée par le pythagorisme, comme le montre un bref aperçu de l'arithmologie pythagoricienne.

Déjà Philon avait élaboré une arithmologie visant à expliquer d'une manière allégorique les nombres mentionnés dans la Bible. Il accordait une importance particulière à l'hebdomade (= l'hexaémeron) et à la décade (= le décalogue), allant jusqu'à admettre une structure décadique dans l'univers[414]. L'héritage pythagoricien, lié à des éléments platoniciens et à des spéculations arithmologiques, connut une véritable renaissance à partir du deuxième siècle de notre ère dans le néopythagorisme[415], dont Nicomaque de Gérasa est un important représentant. Celui-ci identifie, en sa cosmologie influencée par le *Timée*, les paradigmes ou formes dans l'intellect du démiurge avec les nombres de la décade[416]. Ces nombres sont également associés aux dix catégories aristotéliciennes[417]; la décade constitue ainsi le paradigme de l'univers. En plus, Nicomaque est l'auteur d'une *Théologie arithmologique*. Ce genre d'ouvrage, très répandu dans la tradition néopythagoricienne, décrit les caractéristiques mathématiques des nombres de la décade et les met en correspondance avec des séries de divinités, de qualités éthiques ou de réalités physiques. La théologie arithmologique établit donc un lien paradigmatique entre les principes mathématiques, physiques et éthiques; elle reconnaît un parallélisme entre les divers niveaux de la

of Athens, Leyde, 1981, 20-21, 23), tandis que Philolaus identifiait les nombres de la décade à des dieux et déesses; cf. K. Staehle, *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandreia*, Leipzig/Berlin, 1931, 1-6.

[413] Aristote, *Metaph.*, A,5, 986a8-26; cf. B.L. van der Waerden, *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, Zürich/München, 1979, 100-115.

[414] Philon, *De Congressu Quaerendae Eruditionis Gratia*, 104-105; *Quaestiones et Solutiones in Genesin*, IV, 110; cf. Staehle, 53-58.

[415] F.E. Robbins, «The Tradition of Greek Arithmology», *Class. Philol.*, 16, 1921, 97-123.

[416] Nicomaque de Gérasa, *Introd. Arithm.*, I,4, p. 9, I,6, p. 12-13; Ps.-Jamblique, *Theol.*, 3.1-11, 21.18, 23.4-6, 32.11-12, 57.21-58.7.

[417] Nicomaque, *Introd. Arithm.*, I,1, p. 2.21 - p. 3.5; Ps.-Jamblique, *Theol.*, 44.7-13; cf. O'Meara, 17.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

réalité, qui reçoivent tous une structure décadique[418]. Alors que la *Théologie arithmologique* de Nicomaque ne nous est connue que par Photius[419], quelques ouvrages analogues nous sont parvenus sous les noms de Jamblique, Anatolius et Théon de Smyrne[420].

Ces théologies arithmologiques présentent un certain nombre de parallèles remarquables avec le *Râḥat al-ʿAql*. En effet, elles supposent une vision du monde qui repose entièrement sur la décade et qui reconnaît une homologie de structure entre les divers niveaux de la réalité, rythmée par les nombres de la décade. Elles établissent une correspondance entre les dix sphères de l'univers[421] et certaines divinités païennes, ainsi que des vertus et préceptes éthiques, voire même la structure du corps humain. D'une manière toute analogue, Kirmânî instaure un parallélisme entre les nombres de la décade, les Intelligences séparées, les sphères célestes, les degrés de la hiérarchie ismaélienne et les préceptes de la loi musulmane. Des ressemblances plus précises peuvent même être décelées: la monade est la cause et l'origine de tous les nombres[422]; la tétrade est une décade en puissance[423]; la décade est comme un cercle contenant tous les nombres[424]; elle est associée aux dix catégories d'Aristote[425]. En plus, il faut remarquer que les théologies arithmologiques reconnaissent un lien entre la décade (le nombre dix en particulier) et le démiurge[426], alors que Kirmânî considère la dixième Intelligence comme le démiurge du monde sensible, et qu'elles présentent la décade comme contenant les paradigmes et les principes de l'univers, fonction attribuée par Kirmânî à l'ensemble des dix Intelligences.

Sa théorie des dix Intelligences a donc manifestement assimilé des éléments d'arithmologie néopythagoricienne, étrangers à Fârâbî et à la

[418] O'Meara, 20-22.

[419] Photius, *Bibl.*, III, § 187, p. 40-48: chaque nombre de la décade est associé à des divinités; la décade correspond au démiurge et aux dix catégories.

[420] Ps.-Jamblique, *Theol.*, 1 (la monade représente la base de tous les êtres, pour autant qu'elle se trouve à l'origine de tous les nombres et possède en soi la réalité entière en puissance), 80 (la décade résume tous les nombres); Anatolius *De Decade*, 39 (la tétrade est une décade en puissance); Théon de Smyrne, *Expositio*, 93-106.

[421] Ps.-Jamblique, *Theol.*, 79-80, 82. Les pythagoriciens distinguent généralement dix sphères: la sphère des fixes, les sept sphères des planètes, la terre et l'anti-terre.

[422] Ps.-Jamblique, *Theol.*, 1; Anatolius, *De Decade*, 29; Théon de Smyrne, *Expositio*, 99-100.

[423] Anatolius, *De Decade*, 39; Théon de Smyrne, *Expositio*, 99.

[424] Anatolius, *De Decade*, 39. Kirmânî représente les nombres de la décade comme contenus dans un cercle.

[425] Photius, *Bibl.*, III, § 187, p. 47; cf. *Râḥat*, 245.

[426] Photius, *Bibl.*, III, § 187, p. 47; Ps.-Jamblique, *Theol.*, 79-80.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

falsafa en général. Ces notions pythagoriciennes apparaissent chez Kirmânî en une interprétation platonisante: le *Kitâb Râḥat al-ʿAql* est en fait une gigantesque «théologie arithmologique» de tradition néopythagoricienne, dans laquelle a été intégré un système complet de philosophie néoplatonicienne. Il faut, dès lors, situer sa position dans la transmission du pythagorisme en Islam.

Les doxographies constituent une des voies principales par lesquelles les Arabes ont connu la doctrine de Pythagore, comme d'ailleurs celle des autres philosophes pré-socratiques[427]. En consultant les doxographies arabes au sujet de Pythagore, nous trouvons un exposé stéréotypé qui répète les composantes habituelles: les nombres de la décade sont les principes des êtres; la tétrade contient la décade en puissance (*al-ʿašara bi l-qûwa*); l'univers est structuré selon un schéma décadique; la décade résume en elle la réalité entière[428]. La version arabe des *Placita Philosophorum*, ouvrage attribué à Aétius ou à Plutarque, associe la monade pythagoricienne à la cause agente particulière (*al-ʿilla al-fâʿila al-ḫâṣṣa*), qui n'est autre que Dieu ou l'Intellect ou le Bien; la dyade, par contre, représente «la matière qui reçoit les actions exercées par la monade» (*al-ʿunṣur al-qâbil li l-infiʿâl ʿanhu*); elle n'est autre que le démon (*ḏâmun*), le mal (*šarr*), dans lequel réside «la pluralité matérielle» (*al-kuṯra al-ʿunṣurîya*) et le monde sensible[429]. Cette doctrine se retrouve dans les théologies arithmologiques néopythagoriciennes: la monade, qui correspond à Dieu et à l'Intellect, est identifiée avec la forme, tandis que la dyade joue le rôle de la matière réceptrice[430]. Nous nous trouvons en présence d'une adaptation de la notion de la Monade et de la Dyade indéfinie comme principes des nombres et des êtres, telle qu'elle est attribuée par Aristote à Platon et mise en relation avec la doctrine de Pythagore[431]. Un parallèle pourrait être établi entre la Monade (en tant qu'Intellect, principe actif ou forme) et l'Intelligence en acte de Kirmânî, ainsi qu'entre la Dyade (en tant que matière, principe passif et réceptif) et son Intelligence en puissance: celle-ci est effectivement

[427] Sur la transmission du pythagorisme en Islam, voir F. Rosenthal, «Fîṯâġûras», *E.I.*^{2}, II, 950-952; id., «Some Pythagorean Documents Transmitted in Arabic», *Orientalia*, 10, 1941, 104-115, 383-395; F. Sezgin, *G.A.S.*, V, 75-76; Daiber (b) 337-338; Diwald, 32-33.

[428] Aetius Arabus, *al-Ârâʾ aṭ-Ṭabîʿîya*, 100; Ps.-Ammonius, *Ârâʾ al-Falâsifa*, § 14, p. 50 - § 16, p. 60.

[429] Aetius Arabus, *al-Ârâʾ aṭ-Ṭabîʿîya*, 100, 118.20-23.

[430] Ps.-Jamblique, *Theol.*, 3, 6, 8-9; Anatolius, *De Decade*, 29 (monade = Dieu ou Intellect); Théon de Smyrne, *Expositio*, 100 (dyade = matière).

[431] Aristote, *Metaph.*, A,6, 987b20-35.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

caractérisée comme une dualité (*zawǧ*). La dépréciation de la dyade dans les traités néopythagoriciens, étant associée au démon et au mal, rappelle les marques de mépris que nous avons relevées chez Kirmânî dans la description de la troisième Intelligence, déchue au rang de la dixième.

Un texte permet peut-être de préciser encore ce rapprochement. Dans le *Kitâb al-Bad' wa t-Ta'rîḫ*, Maqdisî cite le témoignage de Plutarque concernant la doctrine de Pythagore[432]. En réalité, il donne le texte de l'*Aetius Arabus* que nous venons de mentionner[433], tout en y apportant une modification significative. Au lieu d'identifier la monade à Dieu et à l'Intellect, et la dyade au substrat réceptif, comme l'*Aetius Arabus*, il parle d'une triade: la monade correspond à Dieu, la dyade à l'Intellect et la triade au substrat réceptif[434]. L'intérêt du passage réside dans le fait que Maqdisî n'emprunte pas sa citation directement à la doxographie, mais à un ouvrage de polémique anti-ismaélienne, le *Kitâb an-Naqḍ ʿala l-Bâṭinîya* d'Ibn Razzâm[435]. Ce livre, qui est malheureusement perdu, était pour de nombreux auteurs sunnites le principal ouvrage de référence en matière d'ismaélisme. Bien qu'il semble avoir donné une représentation grossie et falsifiée des doctrines ismaéliennes[436], il se peut qu'il nous fournisse ici une interprétation ismaélienne du pythagorisme: les trois premiers nombres de la décade correspondent aux trois premières Intelligences de Kirmânî (l'Intellect ou Allâh, l'Intelligence en acte et l'Intelligence en puissance) ou aux trois hypostases (Intellect - Ame - Nature) de la philosophie ismaélienne antérieure. L'introduction

[432] Maqdisî, *Kitâb al-Bad'*, I, 135-137 (éd.), 126-127 (trad.).

[433] Voir *supra*, p. 297 n. 429.

[434] Aetius Arabus, *al-Ârâ' aṭ-Ṭabîʿîya*, 100.16-18 (cf. le texte grec dans H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879, p. 281a) identifie clairement Dieu et l'Intellect: وكان يجعل الواحدة والثانية التي لا حدّ لها في المبادئ ويرى انّ احد هذه المبادئ هي العلّة الفاعلة الخاصّة وهي الله عزّ وجلّ والعقل والآخر هو العنصر القابل للإنفعال عنه. Par contre Maqdisî, *Kitâb al-Bad'*, I, 136.10-13, les dissocie: ويقال الواحدة والثانية لا حدّ لهما في المبادئ ويرى انّ احد هذه المبادئ هي العلّة الفاعلة الخاصّة وهي الله عزّ وجلّ والثاني العقل والثالث العنصر وهو الجوهر القابل للإنتقال. Le texte de Maqdisî est manifestement secondaire et comporte des erreurs, indiquant que le sens original n'a plus été compris (par Maqdisî lui-même, par sa source ou par quelque copiste ultérieur?). Ainsi لا حدّ لهما: le duel se rapportant à la monade et à la dyade, elles sont toutes les deux présentées comme indéterminées, alors qu'en réalité seul la dyade est indéterminée (cf. la version correcte لا حدّ لها dans l'*Aetius Arabus*). الإنتقال est certainement une erreur de copiste pour الإنفعال.

[435] Maqdisî, *Kitâb al-Bad'*, I, 137.3-4.

[436] Ibn an-Nadîm, *Fihrist*, 186; cf. Stern (a) 62.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

d'une différence entre l'Ultime et l'Intellect, étrangère à la *falsafa* mais explicitement mentionnée dans le texte de Maqdisî, nous semble confirmer l'influence ismaélienne. Evidemment, Ibn Razzâm n'a pas tenu compte du fait que les ismaéliens distinguent Allâh du Principe et que, pour eux, le Principe se situe en dehors de toute correspondance. Cette réserve mise à part, nous obtenons le schéma suivant: le Principe ne correspond à aucun nombre; l'Intellect et les deux premières Intelligences (le noyau primitif du système) se trouvent face aux trois premiers nombres. Appliqué au schéma pythagoricien, un décalage apparaît, puisqu'à la monade répond l'Intelligence en acte (= la deuxième Intelligence) et à la dyade l'Intelligence en puissance (= la troisième Intelligence). L'Intellect se trouve ainsi au-dessus de la Monade et de la Dyade, ce qui est parfaitement conforme au néoplatonisme tardif, qui situe l'Un de Plotin au-delà de la Monade et de la Dyade[437]. Le schéma de l'émanation chez Kirmânî et son interprétation arithmologique reflètent donc une adaptation néoplatonicienne d'un système pythagoricien[438].

Outre les doxographies, les Arabes possédaient également des traductions de textes néopythagoriciens. La traduction de l'*Introductio Arithmetica* de Nicomaque de Gérasa, due à Ṯâbit b. Qurra[439], eut une

[437] Ainsi Syrianus, *In Metaph.*, 160.18-20, 165.35-166.8, distingue trois principes: τὸ ἕν, ἡ μονάς et ἡ ἄοριστος δυάς; cf. A. Sheppard, «Monad and Dyad as Cosmic Principles in Syrianus», dans H.J. Blumenthal et A.C. Lloyd, *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism: Syrianus, Proclus and Simplicius*, Liverpool, 1982, 1-14. Proclus fait correspondre à la Monade et à la Dyade indéterminée la paire τὸ αὐτόπερας et ἡ αὐτοαπειρία, deux hypostases situées immédiatement en-dessous de l'Un (Proclus, *El. Theol.*, § 159, p. 138-140; cf. Dodds, 246-248). Pour Kirmânî, l'Ultime se situe encore au-dessus de l'Un.

[438] Alors que les théologies arithmologiques associent généralement la matière, en tant que substrat réceptif, à la dyade (= la troisième Intelligence chez Kirmânî), cette fonction est parfois attribuée à la décade: la décade (δεκάς) devient ainsi un réceptacle (δεχάς); cf. Jamblique, *In Nicomachi Arithmeticam Introductionem Liber*, éd. H. Pistelli, Leipzig, 1894, 118.11-12. Ceci nous rappelle la dixième Intelligence de Kirmânî: en sa qualité de réceptacle des formes transmises par les Intelligences en acte, elle n'est autre que la troisième Intelligence déchue.

[439] Voir en particulier Ṯâbit b. Qurra, *Kitâb al-Madḫal ilâ ʿilm al-ʿadad*, éd. W. Kutsch, *Thâbit b. Qurra's arabische Übersetzung der ʾΑριθμητικὴ Εἰσαγωγή des Nikomachos von Gerasa* (Recherches ILO 9), Beyrouth, 1959, 12, 16, 18-19 (correspondant aux p. 2-3, 9 et 12-13 du texte grec). Sur Nicomaque de Gérasa (Nîqûmâḫus al-Ǧârâsînî) dans la tradition arabe (qui le confond souvent avec le père d'Aristote!), voir les notices d'Ibn an-Nadîm, *Fihrist*, 269 et de Yaʿqûbî, *Taʾrîḫ*, éd. M. Th. Houtsma, Leyde, 1883, 140-143, cf. M. Klamroth, «Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Jaʿqûbî», *ZDMG*, 42, 1888, 9-16; F. Sezgin, *G.A.S.*, V, 164-166.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

influence considérable, en particulier sur les Iḫwân aṣ-Ṣafâ'[440]. Ceux-ci font preuve d'une connaissance approfondie de l'arithmologie pythagoricienne, qu'ils essaient d'intégrer dans leur système d'une manière qui n'est pas sans parallèles avec Kirmânî[441]. En effet, ils établissent un lien entre la nature des nombres et la nature des êtres: la genèse des nombres reflète la genèse des différents degrés de la hiérarchie cosmique. Tout comme Kirmânî, ils considèrent l'un comme le principe, cause ou source des nombres; mais contrairement à lui, ils le font correspondre au Créateur: l'Intellect émane de Dieu comme le deux procède de l'un; l'Ame suit l'Intellect comme le trois suit le deux, etc.. A chaque niveau de la hiérarchie correspond un nombre. Toutefois, l'univers des Iḫwân ne présente pas une structure décadique mais ennéadique[442]; par conséquent, leur arithmologie est centrée sur le nombre neuf[443] et non sur la décade[444]. D'autre part, lorsqu'ils remarquent que l'arabe ne possède que douze mots pour exprimer l'ensemble des nombres (chaque nombre de la décade a son nom, tout comme cent et mille) et qu'aux quatre catégories de nombres (unités, dizaines, centaines, milliers) correspondent quatre

[440] Les Iḫwân font remonter leur arithmologie à Pythagore et son «élève» Nicomaque; cf. *Rasâ'il*, I, 49, 61, 208, III, 94. L'étude de cette arithmologie a confirmé l'influence effective de Nicomaque sur les Iḫwân; cf. A. Bausani, «Scientific Elements in Ismâ'îlî Thought: The Epistles of the Brethren of Purity», dans Naṣr (b) 124-125; Diwald, 33.

[441] A. Straface, «Testimonianze pitagoriche alla luce di una filosofia profetica: la numerologia pitagorica negli Iḫwân al-Ṣafâ'», *AION*, 47, 1987, 225-241; Marquet (a) 23-24; Netton (b) 9-16; cf. *Rasâ'il*, III, 178-198.

[442] *Rasâ'il*, I, 54-55, III, 178, 181-182, 200-208. Les Iḫwân distinguent neuf degrés cosmiques, correspondant aux neuf premiers nombres: Dieu, Intellect, Ame, Matière (*hayûlâ*), Nature, les corps, les sphères, les éléments, les règnes. Tout comme le neuf représente le dernier des unités, les règnes constituent le dernier degré des êtres; les minéraux correspondent aux dizaines, les plantes aux centaines, les animaux aux milliers; cf. Marquet (a) 44; Naṣr (a) 51-52.

[443] *Rasâ'il*, III, 206. D'une manière générale, les Iḫwân se montrent assez sceptiques face à l'importance excessive accordée par certains (les ismaéliens?) au symbolisme des nombres; cf. *Rasâ'il*, III, 179-182. Ils témoignent même d'une certaine hostilité envers l'hebdomade (*Rasâ'il*, III, 206): faut-il y voir une tendance anti-ismaélienne? La structure ennéadique du monde intelligible est un thème cher au néoplatonisme tardif; cf. Gersh (a) 143-150.

[444] L'arithmologie des Iḫwân est surtout développée dans le premier traité de leur Encyclopédie, la *Risâla fi l-'Adad* (*Rasâ'il*, I, 48-77; ce traité, qui concerne principalement les caractéristiques mathématiques des nombres, a été traduit par B.R. Goldstein, «A Treatise on Number Theory from a Tenth Century Arabic Source», *Centaurus*, 10, 1964, 129-160); voir également *Rasâ'il*, III, 378-383 (où les spéculations arithmologiques sont liées aux spéculations concernant les lettres mystérieuses du Coran), III, 394-396; cf. Marquet (a) 42-44, 61-63; Naṣr (a) 44-52. Le peu d'attention accordé par les Iḫwân à la décade contraste nettement avec l'arithmologie antique.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

degrés de la réalité[445], nous pensons immédiatement aux spéculations très analogues que nous avons rencontrées chez Kirmânî[446]. Manifestement, les notions arithmologiques de Kirmânî et des Iḫwân remontent à une même tradition pythagoricienne, bien que leur arrière-plan philosophique diffère sensiblement. Par l'absence de toute référence explicite à une interprétation platonicienne des nombres, les Iḫwân se distinguent nettement de Kirmânî: chez eux, les nombres de la décade ne sont pas compris comme les Nombres idéaux, associés aux Formes, et la décade ne reçoit aucune fonction démiurgique[447]. La pensée de Kirmânî, par contre, témoigne d'un pythagorisme néoplatonicien, entièrement basé sur la décade.

La trace d'une telle interprétation néoplatonicienne du pythagorisme se retrouve dans un petit traité d'Ibn aṭ-Ṭayyib, présenté comme un commentaire de Proclus (*tafsîr Buruqlus*) sur les *Vers d'Or* de Pythagore[448]. Bien qu'il ne corresponde à aucun texte connu de Proclus, ce traité contient des éléments indubitablement empruntés à ce philosophe[449]. Il développe une synthèse entre l'arithmologie pythagoricienne et le néoplatonisme[450]. Intéressant pour notre propos est l'accent mis sur les nombres de la décade, la mention de la *tétractys*, la correspondance entre les nombres et les divinités, mais surtout l'attribution d'une fonction démiurgique à la décade (*al-ʿušârîya hiya l-fâʿila ʿindahu li l-ʿâlam*)[451] et l'association de la catégorie des nombres intelligibles aux «formes intelligibles présentes dans les êtres» (*aṯ-ṯawânî hiya ṣ-ṣuwar al-maʿqûla llatî fi l-mawǧûdât*)[452].

[445] *Rasâ'il*, I, 51-53.

[446] Voir *supra*, p. 287-288.

[447] En invoquant un passage dans lequel les Iḫwân prétendent que Pythagore serait originaire de Ḥarrân (*Rasâ'il*, III, 200), Marquet croit pouvoir affirmer que la transmission du pythagorisme (comme d'ailleurs de la majeure partie des doctrines antiques) dans la philosophie des Iḫwân s'est faite à partir de cette ville (Y. Marquet, «Sabéens et Iḫwân al-Ṣafâ'», *SI*, 24, 1965, 61). Bien que cela ne puisse être exclu d'emblée, la référence à Ḥarrân pourrait simplement s'expliquer par le fait que l'*Introductio Arithmetica* de Nicomaque, la source principale de l'arithmologie des Iḫwân, a été traduit en arabe par Ṯâbit b. Qurra, célèbre représentant de la communauté de Ḥarrân. En ce cas, la mention de cette ville aurait peu de conséquences pour l'interprétation du système des Iḫwân et pour l'identification de leurs sources. D'une manière générale, la question du rôle de Ḥarrân dans la transmission de la pensée antique est loin d'avoir reçu une réponse satisfaisante.

[448] Il s'agit d'Ibn aṭ-Ṭayyib, *Maqâlat Fîṯâġûras al-maʿrûfa bi ḏ-ḏahabîya. Tafsîr Buruqlus*.

[449] L.G. Westerink, «Proclus commentateur des Vers d'Or», dans Boss et Seel, 61-78. L'auteur ne se prononce pas sur l'authenticité de l'ouvrage. Cependant, le passage qui distingue quatre catégories de nombres (Ibn aṭ-Ṭayyib, *Maqâlat Fîṯâġûras*, 78) rappelle étroitement Proclus, *In Tim.*, II, 161 (cf. Westerink, 68).

[450] Ibn aṭ-Ṭayyib, *Maqâlat Fîṯâġûras*, 76-80.

[451] Ibn aṭ-Ṭayyib, *Maqâlat Fîṯâġûras*, 76.11-12.

[452] Ibn aṭ-Ṭayyib, *Maqâlat Fîṯâġûras*, 78.7.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Les sources de Kirmânî se situent de toute vraisemblance dans cette tradition du néoplatonisme tardif, postérieure à Jamblique, qui a définitivement intégré le pythagorisme dans le néoplatonisme[453].

Nous revenons ainsi à l'exégèse des vers hébraïques. Nous avons démontré que cette exégèse, en identifiant les dix paroles ou verbes créateurs (*ma'amârôt*; *dibrôt*) avec les dix *Sefirôt*, suppose l'influence du premier chapitre du *Sefer Yeṣira*. En liant la notion des dix *Sefirôt* à des spéculations arithmologiques concernant les nombres de la décade et en les mettant en relation avec les Intelligences séparées et donc, indirectement, avec les formes ou paradigmes du monde sensible, elle reflète une interprétation néoplatonicienne du pythagorisme. La question s'impose: Kirmânî est-il l'auteur de cette exégèse? Cela paraît peu probable.

La relation établie entre nos vers hébraïques et le *Sefer Yeṣira* nous incite à rechercher d'éventuels antécédents dans les commentaires philosophiques sur ce dernier ouvrage, dont deux nous sont parvenus pour l'époque antérieure à Kirmânî: le *Tafsîr Kitâb al-Mabâdi'* de Sa'adya Ga'on (882-942)[454] et le commentaire de Dûnaš b. Tamîm, écrit en 955 en Ifriqîya fatimide[455].

Le *Tafsîr* de Sa'adya contient un nombre d'éléments intéressants[456]. Dans l'introduction, il énumère neuf opinions différentes concernant l'origine du monde. La septième est un exposé détaillé de la position pythagoricienne, mélangée à des éléments platoniciens et montrant une nette influence du *Timée*[457]; la huitième théorie est celle du *Sefer Yeṣira*, présentée comme proche de la pythagoricienne (malgré quelques divergences sur des points d'interprétation); le dernier système, le «meilleur»,

[453] Remarquons qu'il existe un autre commentaire des *Vers d'Or* en arabe, transmis sous le nom de Jamblique; cf. Westerink, 62; O'Meara, 230-232. Mais ce texte, qui demeure inédit, semble sans importance pour notre propos.

[454] Le commentaire de Sa'adya, conservé dans la version arabe originale, a été édité et traduit par M. Lambert, *Commentaire sur le Séfer Yesira ou Livre de la Création par le Gaon Saadya de Fayyoum*, Paris, 1891.

[455] A quelques fragments près, le texte arabe de ce commentaire est perdu. De larges extraits en traduction hébraïque ont été retrouvés en divers ouvrages postérieurs, ce qui a permis à Vajda de reconstituer le texte; cf. G. Vajda, «Le commentaire kairouanais sur le *Livre de la Création*», *REJ*, 107, 1946/47, 99-156; 110, 1949/50, 67-92; 112, 1953, 5-33 et 113, 1954, 37-61. Un troisième commentaire du 10e siècle par Sabbataï Donnolo, auteur ayant vécu en Italie, ne nous a pas été accessible.

[456] Pour une analyse du contenu de l'ouvrage, voir G. Vajda, «Sa'adyâ commentateur du Livre de la Création», *Annuaire de l'EPHE Sc. Rel.*, 1959/60, 3-35.

[457] I. Efros, «Saadyah's Second Theory of Creation in its Relation to Pythagoreanism and Platonism», *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York, 1945, 133-142.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

donne l'opinion personnelle de Saʿadya, qui se veut être une synthèse des deux positions précédentes[458]. Saʿadya établit ainsi un lien explicite entre les spéculations pythagoriciennes concernant les nombres de la décade et les dix *Sefirôt* du *Sefer Yeṣira*. Il semble avoir eu une bonne connaissance de l'arithmologie pythagoricienne (e.a. par l'*Introductio Arithmetica* de Nicomaque)[459], à laquelle il donne une interprétation platonicienne. Dans son commentaire, Saʿadya développe une série de correspondances entièrement basées sur la décade: les dix nombres, instruments de la création, correspondent aux dix catégories d'Aristote[460], aux dix noms ou attributs de Dieu, aux dix commandements du Sinaï[461] et aux dix principes (*uṣûl*), c.-à-d. la Volonté divine (*mašî'at Allâh*), les trois (!) éléments et les six directions[462]. Pour autant que les dix commandements (*kalimât*) coïncident avec les dix catégories (*maqûlât*) et les dix nombres (*aʿdâd*), il reconnaît une correspondance entre les dix nombres de la décade (les dix *Sefirôt* du *Sefer Yeṣira*) et les dix verbes (*ma'amârôt*; *dibrôt*) du décalogue: ce rapprochement, qui est à la base de l'exégèse des vers hébraïques chez Kirmânî, se trouve donc déjà dans le *Tafsîr* de Saʿadya. Notons encore que celui-ci cite en son commentaire des vers empruntés à la littérature rabbinique, mais pas ceux qui apparaissent chez Kirmânî[463].

Comparé au commentaire de Dûnaš b. Tamîm, qui appartient visiblement à une autre tradition sans rapport avec notre propos, le *Tafsîr* de Saʿadya représente un intéressant antécédent de l'exégèse développée par Kirmânî. A défaut d'avoir pu identifier sa source précise, nous devons conclure que notre auteur a emprunté les vers hébraïques, ainsi que l'exégèse qui les met en rapport avec les dix *Sefirôt* du *Sefer Yeṣira* et avec les nombres de la décade pythagoricienne, à un commentaire philosophique du *Sefer Yeṣira* proche de celui de Saʿadya Ga'on. Comme le *Tafsîr* de Saʿadya, le commentaire était probablement écrit en arabe, tout en contenant de nombreuses citations en hébreu. Cela expliquerait le fait singulier qu'un auteur musulman comme Kirmânî puisse avoir eu connaissance de vers hébraïques tirés de la littérature religieuse et liturgique juive.

[458] Saʿadya, *Tafsîr*, 9-11 (éd.), 25-27 (trad.).

[459] S. Gandz, «Saadia Gaon as a Mathematician», *Saadia Anniversary Volume*, New York, 1943, 143-148.

[460] Saʿadya, *Tafsîr*, 20-21 (éd.), 40 (trad.).

[461] Saʿadya, *Tafsîr*, 21 (éd.), 40-41 (trad.).

[462] Saʿadya, *Tafsîr*, 69-70 (éd.), 91 (trad.). La volonté divine, conçue comme une volonté créatrice, est associée au Verbe (*kalima*) et à l'Esprit (*rûḥ*) divin; elle n'est autre que l'intellect du monde (*ʿaql al-ʿâlam*); cf. Saʿadya, *Tafsîr*, 70 (éd.), 92 (trad.).

[463] Lambert, *Commentaire*, 128.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La source de Kirmânî demeurant inconnue, la question se pose s'il aurait emprunté la majeure partie de sa théorie des Intelligences à cette source ou, au contraire, si l'identification des dix *Sefirôt* avec les dix Intelligences séparées serait son œuvre. Nous pouvons seulement établir avec certitude qu'il a tiré d'une source juive les vers hébraïques et l'exégèse qui les met en rapport avec les dix *Sefirôt* du *Sefer Yeṣira*. L'interprétation pythagoricienne des *Sefirôt* provient, probablement, de la même source. Mais l'identification des nombres de la décade pythagoricienne avec les dix Intelligences séparées et les notions néoplatoniciennes auxquelles elles sont liées, demeurent sans parallèles dans la tradition juive antérieure à Kirmânî. Le courant néoplatonicien juif, représenté par Isaac Israeli et ses successeurs, remonte, comme nous avons démontré, partiellement aux mêmes sources que Kirmânî, mais il défend une vision du monde profondément différente de celle de notre auteur. Les traces d'un néoplatonisme tardif, proche de Proclus, que nous avons décelées dans sa théorie des dix Intelligences, s'avèrent en harmonie avec le reste de son système. Les élaborations philosophiques concernant les dix Intelligences nous semblent un travail original, sans équivalents directs dans la philosophie de son temps. En voulant retrouver son système par *ta'wîl* dans la Thora, il s'est inspiré d'une exégèse juive, qui associe les dix *Sefirôt* et les nombres de la décade pythagoricienne aux dix paroles du décalogue, par lesquelles Dieu a créé le monde.

(c) Kirmânî et les dix *Sefirôt* de la Kabbale

Un fait est cependant incontestable: alors que l'identification des dix *Sefirôt* et des dix *ma'amârôt* avec les dix Intelligences séparées semble inconnue à la philosophie juive antérieure à Kirmânî, elle deviendra très répandue dans la tradition juive postérieure à notre auteur.

L'association des dix *Sefirôt* du *Sefer Yeṣira* aux dix *ma'amârôt* ou *dibrôt* de la Bible et de la tradition rabbinique, constitue un thème classique de la Kabbale. Le premier traité de Kabbale qui nous soit connu, le *Sefer ha-Bahir*, n'apparaît qu'à la fin du 12e siècle dans le Midi de la France, bien qu'il semble contenir des éléments plus anciens, en provenance du Moyen Orient[464]. Nous avons relevé un certain nombre de ressemblances frappantes entre les dix *Sefirôt* / *ma'amârôt* du *Sefer ha-Bahir*

[464] Scholem (a) 70-74; id., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1946², 74-75. Le *Sefer ha-Bahir* contient des méditations mystiques sur le *Sefer Yeṣira* (cf. Scholem (a) 71).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

et les dix Intelligences de Kirmânî. Ainsi pour le *Bahir*, les dix *Sefirôt* ne sont pas uniquement les nombres de la décade: ils sont décrits comme des «forces» ou «attributs» (*middôt*) de Dieu, qui figurent comme intermédiaires entre le Dieu transcendant et le monde. Ces dix attributs hypostasiés sont mis en rapport avec les dix verbes créateurs, les dix paroles du décalogue[465]. D'une manière toute analogue, Kirmânî identifie les dix paroles ou commandements, évoqués par les vers hébraïques qu'il attribue à la Thora, avec les nombres de la décade et avec les Intelligences, les hypostases du monde intelligible qui assument la création du monde sensible. Le *Bahir* désigne les dix *Sefirôt* comme des trésors[466]. Faut-il admettre un rapport entre ces «trésors» et ceux mentionnés dans le troisième vers de Kirmânî («Et Dieu est pour toi les trésors du monde», manifestement une allusion à *Isaïe* 60:19), et qui se réfèrent selon son exégèse aux Intelligences? En un seul endroit du *Râḥat al-ʿAql*[467], Kirmânî accorde au Principe l'épithète *tâǧ al-ʿuqûl* («la couronne des Intelligences»), expression isolée dont la signification demeure obscure et qui semble d'ailleurs incompatible avec l'ineffabilité de Dieu. Par contre, le *Bahir* appelle les *Sefirôt* fréquemment «couronnes»; en particulier le premier des *Sefirôt*, qui n'est pas toujours clairement distingué de Dieu même, porte le nom de *keṯer ʿelyon*, «la couronne la plus élevée»[468]. Ces rapprochements troublants peuvent encore être multipliés lorsqu'on prend en considération la Kabbale ultérieure, qui a été profondément influencée par le *Sefer ha-Bahir*. Ainsi, la Kabbale a intégré la notion des dix *Sefirôt* à une théorie de l'émanation: elle décrit l'émanation des *Sefirôt* à partir de Dieu «comme la lumière procède du soleil ou l'eau de la source». Les *Sefirôt* sont conçus comme des êtres spirituels, véritables intermédiaires entre le Dieu transcendant et le monde sensible. Alors que les kabbalistes plus «orthodoxes» considèrent les *Sefirôt* comme de simples attributs ou forces de la divinité, d'autres en ont fait de véritables hypostases, des êtres spirituels autonomes qui aident Dieu à créer le monde. Ces *Sefirôt* contiennent les archétypes ou formes du monde sensible, exactement comme les Intelligences séparées de Kirmânî. La Kabbale lie la théorie des dix *Sefirôt* à la notion de l'*Anthrôpos* céleste (Ši'ur Komah), les dix *Sefirôt* constituant l'*Anthrôpos*. D'une manière quasiment identique, Kirmânî voit en

[465] Scholem (a) 71-72, 74.
[466] *Sefer ha-Bahir*, § 96-97, p. 104-106, § 126, p. 135, § 129, p. 140-141.
[467] *Râḥat*, 127.
[468] *Sefer ha-Bahir*, § 23, p. 27 (image du roi portant une couronne), § 89, p. 96, § 96, p. 104, § 101, p. 109.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la forme des dix Intelligences celle de l'Homme primordial[469]. Les noms des dix *Sefirôt* (Ḥokhmah, Binah, Gedullah...) expriment des attributs de Dieu, dont certains correspondent à des attributs divins musulmans. Nous savons que Kirmânî nie à Dieu tous les attributs et qu'il les réserve aux Intelligences, en particulier à l'Intellect, qui est porteur d'une décade d'attributs. Les kabbalistes divisent les dix *Sefirôt* en un groupe supérieur de trois et en un groupe inférieur de sept. Kirmânî apporte une distinction analogue entre les trois premières Intelligences, qui constituent la base de son système, et les sept Intelligences en acte, qui procèdent de la deuxième et jouent un rôle secondaire[470]. Les traités kabbalistiques représentent les dix *Sefirôt* de préférence sous la forme de cercles concentriques; des schémas très similaires couvrent les pages du *Râḥat al-ʿAql*. Alors que le dixième des *Sefirôt*, Malkhut, figure comme instrument avec lequel Dieu agit sur le monde inférieur, la dixième Intelligence de Kirmânî apparaît comme démiurge du monde sublunaire.

L'énumération de ces ressemblances[471] semble indiquer qu'il existe une certaine similitude entre la description des dix Intelligences par Kirmânî au début du 11e siècle et la doctrine kabbalistique des dix *Sefirôt*, qui n'apparaît que vers la fin du 12e siècle en Europe méridionale et occidentale. La recherche future devra établir si ces rapprochements sont superficiels ou, au contraire, dus à une filiation historique. En ce cas, l'œuvre de Kirmânî deviendrait importante pour le développement de la pensée juive. Les analogies avec le *Sefer ha-Bahir* et avec la Kabbale ultérieure pourraient provenir de la source inconnue à laquelle Kirmânî a emprunté ses vers hébraïques. Il se serait alors servi d'une des sources orientales présumées du *Sefer ha-Bahir*, dont nous savons si peu. Bien entendu, tout ceci doit demeurer pour l'instant purement hypothétique.

Au cours du 13e siècle apparaît un mouvement dans la pensée juive qui se propose de réconcilier la Kabbale avec la philosophie arabe de l'époque. A cet effet, Isḥâq b. Laṭîf a élaboré un système de correspondances entre les dix *Sefirôt* et les dix *maʾamârôt* de la Kabbale, les dix *Sefirôt* du *Sefer Yeṣira*, les dix degrés d'anges de Maïmonide et les dix

[469] Voir *infra*, p. 369.

[470] Cette division aura des conséquences pour la prophétologie et l'imamologie; voir *infra*, p. 365-366.

[471] G. Scholem, «Kabbalah», *E.J.*, X, col. 563-579 (les schémas donnés col. 491-492, 502, 522, 558 et 574 rappellent étrangement ceux du *Râḥat al-ʿAql*); id., (a) 43-174. Des parallèles entre l'ismaélisme et la Kabbale ont déjà été relevés par Kraus (c) 262 et Pinès (c) 243-247.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Intelligences séparées de la *falsafa*[472]. De même, Ibn Waqâr identifie les dix *Sefirôt* de la Kabbale avec les dix sphères et les dix Intelligences séparées[473], suivi en cela par Moïse de Narbonne[474].

Les correspondances développées par ces philosophes, soucieux d'intégrer la mystique juive dans la philosophie, avaient déjà été proposées deux siècles plus tôt par Kirmânî. S'agit-il d'une simple coïncidence ou existe-t-il un lien historique? Une influence directe de Kirmânî sur ces auteurs, bien qu'elle ne soit pas impossible, nous semble pas très probable. Néanmoins, il est clair que sa théorie des dix Intelligences revêt une importance non négligeable pour l'histoire des idées.

3. Le monde des dix Intelligences comme Plérôme d'entités spirituelles

Nous comprenons, à présent, que les dix Intelligences représentent pour le système de Kirmânî beaucoup plus que les «Intelligences des sphères» pour Aristote: leur signification et leur fonction ne se limitent point au mouvement des sphères célestes. Cela était certes déjà le cas chez Fârâbî, qui attribue à la dixième Intelligence une fonction démiurgique et un rôle important dans l'actualisation de l'intellect humain, ainsi que dans la prophétie et la sotériologie. Mais Kirmânî situe les Intelligences dans un contexte différent: elles ne servent plus uniquement à expliquer la genèse du monde sensible ou à donner une légitimation rationnelle à la prophétie, mais reçoivent une signification intrinsèque, pour autant qu'elles représentent le degré le plus pur et le plus élevé de la création. Kirmânî décrit les Intelligences comme formant un monde à part entier, séparé du monde sensible.

En tant qu'êtres créés, les dix Intelligences se distinguent radicalement du Principe transcendant. Elles ne peuvent, par conséquent, être comprises comme des épiphanies ou des manifestations de l'Ultime. Par contre, elles portent tous les attributs que le Coran donne à Allâh, chaque Intelligence participant aux mêmes attributs que l'Intellect: ensemble, elles constituent le *Deus revelatus*, la réalité spirituelle et

[472] S.O. Heller Wilensky, «Isaac Ibn Laṭîf. Philosopher or Kabbalist?», dans A. Altmann (éd.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, IV, Cambridge (Mass.), 1967, 214. Pour Isḥâq b. Laṭîf, Elohîm ne désigne pas le Dieu Ultime, mais un être créé: Ḥokhmah, le deuxième des *Sefirôt* (Heller Wilensky, 215). Ceci n'est pas sans rappeler Kirmânî, qui identifie Allâh avec l'Intellect.

[473] G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age* (Etudes Juives 3), Paris/La Haye, 1962, 172-173, 264-267.

[474] M.R. Hayoun, «Moïse de Narbonne: sur les sefirot, les sphères et les intellects séparés», *JQR*, 76, 1985, 105-110; Vajda, *Recherches*, 396-403.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

intelligible la plus parfaite, dont le monde sensible n'est que le reflet.

Kirmânî n'hésite pas à tirer les conséquences logiques de la conception des dix Intelligences, alors que la *falsafa* les a toujours fuies avec une certaine hypocrisie[475]: les Intelligences sont des êtres autonomes, des «divinités» chargées de la création et du maintien du monde sensible, ainsi que de la providence et de la révélation, tâches que l'Islam orthodoxe réserve jalousement au Dieu unique. Elles ne peuvent être conçues comme des «intermédiaires» entre le Principe transcendant et le monde sensible, l'*ibdâ'* ayant rompu tous les ponts entre l'Instaurateur et l'instauré; elles ne sont pas les instruments ou les agents avec lesquels l'Ultime crée et gouverne, puisque Celui-ci n'a pas d'instruments et n'entretient aucun lien avec ses créatures.

Une fois instauré, l'Intellect jouit d'une autarcie et d'une autonomie absolues. Les Intelligences qu'il fait émaner forment avec lui une décade, nombre parfait et intégral, qui contient en soi la totalité des nombres. D'une manière analogue, ces dix Intelligences représentent l'intégralité du cosmos, la totalité de la création en un degré de perfection absolue. Elles portent en leurs essences les formes ou paradigmes dont les êtres sensibles sont les reflets, les réalisations dans la matière: chaque Intelligence est ce que les néoplatoniciens appellent un «plérôme de formes» (πλήρωμα τῶν εἴδων)[476]. L'Intellect génère les formes, la deuxième Intelligence les divise, les sept autres Intelligences en acte les transmettent à la dixième Intelligence, le démiurge qui façonne le monde selon leur modèle.

Alors que chaque Intelligence constitue un «plérôme de formes», la décade est un «plérôme d'entités spirituelles», une «totalité» intelligible qui représente l'intégralité de l'être. Le terme «plérôme» rappelle la gnose[477]. Les Intelligences de Kirmânî peuvent, en effet, être associées aux éons du gnosticisme. L'ambiguïté concernant la position de la troisième et de la dixième Intelligence suppose une chute, provoquée par un éon rebelle. La distinction, au sein de la décade, d'une triade et d'une heptade et l'identification des Intelligences avec les «lettres élevées» et avec les anges, viendront confirmer ce rapprochement[478].

Contrairement à ses prédécesseurs ismaéliens, qui basaient leur système sur la triade néoplatonicienne, Kirmânî a donné la préférence à la

[475] Netton (a) 120-122.

[476] Proclus, *In Parm.*, II, 763.18-19, III, 800.14; cf. Gersh (a) 86-87.

[477] Gersh (a) 83-86; voir également l'article Πλήρωμα dans: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, Stuttgart, 1959, 299-300.

[478] Voir *infra*, p. 383-395.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

décade. Ce choix reflète indubitablement l'influence de Fârâbî: son ensemble de correspondances entre les dix Intelligences et les sphères célestes se laissait parfaitement intégrer dans l'harmonie universelle défendue par Kirmânî et se prêtait admirablement à être adapté à l'imamologie ismaélienne et l'organisation de la *da'wa*. En plus, la doctrine de la décade trouvait une légitimation dans le néoplatonisme tardif, auquel Kirmânî a emprunté maints éléments de sa philosophie. La présence, dans sa théorie des dix Intelligences, d'une multitude de notions inconnues à la *falsafa*, mais qui se réfèrent à un néoplatonisme imprégné de pythagorisme, confirme ce que nous avons déjà tant relevé au cours de cette étude: la pensée de Kirmânî s'enracine dans un néoplatonisme post-plotinien, proche de Proclus.

Finalement, le choix de la décade semble inspiré par la doctrine à laquelle Kirmânî essaie de donner une formulation philosophique et que nous identifierons comme un système gnostique composé de dix éons.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

CHAPITRE VI

L'ACTION DES INTELLIGENCES SÉPARÉES DANS LE MONDE DE LA NATURE: DÉMIURGIE, PROVIDENCE ET SOTÉRIOLOGIE

Avec l'émanation de la dixième Intelligence le Plérôme a été achevé. Les formes ou paradigmes du monde sensible ont été constitués en son sein: alors que l'Intellect génère les formes, la deuxième Intelligence les divise; les sept Intelligences suivantes les transmettent à la dixième, l'Intelligence en puissance qui, une fois actualisée par ces formes, façonne le monde sensible suivant leur modèle.

Les sphères et corps célestes, émanés de la dixième Intelligence, lui serviront d'instruments en son action démiurgique. Avec leur aide, elle forme et organise le monde sublunaire. Sous l'influence des astres, les différents règnes surgissent: les minéraux, les plantes, les animaux et finalement l'homme, le couronnement de la création. Le monde sublunaire est un monde matériel, sensible, soumis aux lois de la génération et de la corruption. Il se compose d'êtres corporels qui, cependant, possèdent en leurs corps un principe actif appelé «vie», «nature» ou «âme».

Emanant du monde des Intelligences séparées, ce moteur interne pousse les corps à se développer conformément à leur nature et à atteindre leur finalité. Les âmes individuelles sont les forces internes par lesquelles les Intelligences incitent les êtres à accéder à leur seconde perfection. Pour les soutenir encore davantage, les Intelligences déversent sur le monde, en un mouvement continuel, un influx qui maintient les êtres dans l'existence et crée un climat propice à leur développement. Par cet influx les Intelligences exercent leur fonction providentielle envers le monde.

La force interne de l'âme et la force externe de l'influx céleste permettent à la plupart des êtres sublunaires d'accéder à la seconde perfection. Mais pour l'homme, la créature la plus noble et la plus complexe, ces forces ne sont pas suffisantes; les possibilités offertes par la nature ne sont pas assez puissantes pour permettre à l'homme de développer toutes ses facultés, de se distinguer des autres animaux et d'obtenir le salut tout particulier qui lui est destiné: l'immortalité et le retour vers le monde des Intelligences. A cette fin, il faut que l'Intellect soit représenté sur terre, qu'il se manifeste à l'homme sous la figure humaine des

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Prophètes et Imams: en promulguant les préceptes de la *šarîʿa*, ils aident l'homme à servir Dieu par l'action (*al-ʿibâda al-ʿamalîya*); en enseignant le *taʾwîl*, ils le guident vers le culte de Dieu par la connaissance (*al-ʿibâda al-ʿilmîya*). La présence continuelle de l'Intellect sur terre en la personne des Prophètes et Imams constitue le fondement et la condition nécessaire pour la pratique et la connaissance salvatrices: grâce à elles, l'âme humaine se transforme en une âme rationnelle. Elle devient ainsi un intellect en acte, qui s'unit au monde des Intelligences séparées. A ce moment, l'homme devient un véritable microcosme qui reflète en son essence la perfection du macrocosme. Le retour ultime de toutes les âmes vers le Plérôme dont elles sont issues, s'accomplira avec l'apparition du Qâʾim. Ici s'achève la fonction salvatrice des Intelligences.

Ce bref aperçu de la fonction démiurgique, providentielle et salvatrice des Intelligences séparées indique que nous devrons aborder des sujets aussi divers que la philosophie de la nature, la doctrine de l'âme individuelle, l'astrologie, la providence divine, la noétique, la théorie ismaélienne de la prophétie et de l'imamat, la sotériologie et le messianisme. Certains de ces thèmes ne sont qu'effleurés par Kirmânî, d'autres sont développés en longueur; tous mériteraient une étude approfondie, afin de déterminer la position ismaélienne en chaque domaine et de la confronter aux autres courants de la pensée musulmane. Cependant, nous nous limiterons aux grandes lignes, en concentrant notre attention principalement sur l'action des Intelligences séparées dans le monde sublunaire. Une brève étude des sources suffira pour évaluer la position exacte de notre auteur dans l'histoire des idées.

A. *La démiurgie du monde sensible*

Dans la partie du *Kitâb Râḥat al-ʿAql* consacrée au domaine de la nature (*dâr aṭ-ṭabîʿa*), Kirmânî décrit en détail la création successive des sphères et corps célestes, de la matière première, des quatre éléments, de la matière seconde et des trois règnes: minéral, végétal et animal. Sa philosophie de la nature est foncièrement aristotélicienne. Elle offre un bon exemple d'une vision médiévale du monde, qui prend racine dans les grandes œuvres physiques du Stagirite, tout en s'adaptant aux découvertes ultérieures de Ptolémée et des astronomes arabes. En effet, la physique aristotélicienne, liée à l'astronomie de Ptolémée, a exercé une influence considérable sur la conception de la nature dans l'Antiquité

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

tardive[1] et constitue l'arrière-plan de maint système cosmologique dans la pensée musulmane[2]. Kirmânî se montre en la matière très proche de Fârâbî et surtout des Iḫwân aṣ-Ṣafâ'. Néanmoins, nous décelons chez lui certains accents qui trahissent les implications profondes de sa pensée. Il nous importera avant tout de relever ces indices, tout en résumant au maximum les doctrines physiques elles-mêmes, généralement peu originales.

1. Les sphères et corps célestes

Les neuf sphères célestes, ainsi que leurs astres respectifs, forment la première catégorie d'êtres sensibles, situés dans la hiérarchie cosmique immédiatement en-dessous des Intelligences séparées. Pour autant qu'ils émanent directement de la dixième Intelligence actualisée[3], sans qu'il y ait un intermédiaire (*wâsiṭa*), les corps célestes présentent en leur essence un degré de perfection qui les préserve de tout changement (*istiḥâla*) et de toute corruption (*fasâd*): «ils sont parfaits en leur essence, demeurant en la condition dans laquelle ils ont été créés»[4].

Malgré leur perfection commune, les sphères sont rangées en une certaine hiérarchie, allant de la plus simple (la sphère suprême) à la plus compacte (la sphère de la Lune)[5]. Chaque corps céleste appartient à une espèce différente dont il est l'unique représentant. Bien que leurs relations mutuelles soient marquées par une certaine contrariété, ils forment un ensemble harmonieux, la contrariété se situant uniquement au niveau de leurs relations et non de leurs essences[6]. Celles-ci sont exemptes de

[1] Les néoplatoniciens, qui en métaphysique préfèrent généralement Platon à Aristote, n'hésitent pas à recourir aux œuvres du Stagirite en matière de physique. Ainsi, l'*Institutio Physica* de Proclus repose pour la majeure partie sur la *Physica* et le *De Caelo* d'Aristote (R. Beutler, «Proklos», *R.E.*, XXIII/1, col. 199). Quelques fragments d'une traduction arabe de l'ouvrage sont conservés dans un manuscrit d'Istanbul (*Haci Mahmud* 5683), voir Pinès (d) 287-293. Malgré certaines réserves et hésitations, Proclus a essayé d'intégrer le système de Ptolémée dans sa philosophie (Sambursky, 145-150).

[2] Il est généralement connu que la vision ptolémaïque du monde domine au Moyen Age, tant en Occident qu'en Islam; quant à l'importance de Ptolémée pour la cosmologie arabe, voir *supra*, p. 276-277.

[3] Voir *supra*, p. 270-272.

[4] *Râḥat*, 307.14-15. La présence de quelque imperfection dans les sphères et corps célestes impliquerait nécessairement une imperfection en leur cause, c.-à-d. le monde des Intelligences dont ils émanent directement, sans intermédiaire. Cette éventualité doit être exclue d'emblée, puisque le Plérôme des Intelligences n'est autre que le monde de la perfection (*'âlam al-kamâl*) (*Râḥat*, 307); cf. Fârâbî, *Ârâ'*, VII.6, p. 122-124; Iḫwân, *Rasâ'il*, II,46 (Marquet (a) 108-110).

[5] *Râḥat*, 306, 309.

[6] *Râḥat*, 308; cf. Fârâbî, *Ârâ'*, VII.2-3, p. 120-122, VII.9-11, p. 130-134.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

changement, puisque tout changement implique le passage de la puissance à l'acte et suppose, par conséquent, un état initial d'imperfection[7]. En tant qu'êtres matériels, ils présentent une structure hylémorphique, mais avec cette particularité que la forme définitive y est, dès le début, liée à la matière, cette dernière n'ayant plus aucun besoin de recevoir une autre forme. Pour autant qu'ils aient reçu, dès le début, leur perfection intégrale, leur matière ne doit plus être actualisée par des formes nouvelles[8]. Bien qu'appartenant au monde sensible et corporel, les corps célestes se distinguent donc des corps sublunaires par leur permanence, leur immutabilité et leur éternité[9].

En tant qu'êtres sensibles et corporels, les corps célestes sont sujets au mouvement. Mais la perfection de leur essence nécessite pour eux un mouvement parfait, continuel, éternel, dépourvu de changement. Ce mouvement retourne infiniment à son point de départ et ne résulte pas du passage de la puissance à l'acte, puisqu'il découle de la perfection même: il s'agit d'un mouvement circulaire, continu et constant[10]. La sphère suprême, la «limite des corps», fonctionne comme premier corps mû; elle confère le mouvement circulaire aux autres sphères et corps célestes[11].

[7] *Râḥat*, 306, 308-309.

[8] *Râḥat*, 308-309; cf. Fârâbî, *Ârâ'*, VII,3, p. 120-122.

[9] *Râḥat*, 323. Kirmânî ne s'exprime pas sur la nature de la matière des corps célestes. La notion aristotélicienne de la quintessence, rejetée par Plotin et les néoplatoniciens ultérieurs (Sambursky, 130), est absente chez Kirmânî, ainsi que chez Fârâbî (Walzer (b) 375-376). Pour Fârâbî, *Ârâ'*, VIII,1, p. 134, la matière des corps célestes est à l'origine de la matière première dont surgiront les quatre éléments. Les Iḫwân, par contre, situent la Matière Première et le Corps Absolu au-dessus des corps célestes: la matière céleste et la matière terrestre reçoivent ainsi une base commune, ce qui implique une continuité entre les deux mondes (Marquet (a) 41-42 n. 3; Naṣr (a) 62). Kirmânî adopte une position intermédiaire entre celle des Iḫwân et celle de Fârâbî. Ces divergences sont dues au fait que chaque auteur défend sa propre hiérarchie cosmique. Les Iḫwân: le Créateur, l'Intellect, l'Ame, la Matière (*hayûlâ*), la Nature, le Corps Absolu, les sphères et corps célestes, les quatre éléments (Naṣr (a) 51-52); Fârâbî: la Première Cause, les dix Intelligences séparées, les sphères et corps célestes, la matière première, les quatre éléments; Kirmânî: le Principe, l'Intellect, les huit autres Intelligences en acte, l'Intelligence en puissance (= *hayûlâ*), les sphères et corps célestes, la matière première, les quatre éléments. Kirmânî se distingue donc de Fârâbî pour autant qu'il admet une «matière spirituelle» dans le monde intelligible, position qui le rapproche des Iḫwân; il se distingue des Iḫwân pour autant que ceux-ci situent le Corps Absolu (analogue à la matière première de Kirmânî) au-dessus des sphères célestes. En ce point, Kirmânî se rapproche de Fârâbî qui fait émaner la matière première de la matière des corps célestes.

[10] *Râḥat*, 306, 308, 346.

[11] *Râḥat*, 296, 301-304 (les différents mouvements des corps célestes); cf. Fârâbî, *Ârâ'*, VII,1, p. 118-120, VII,11, p. 132.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Par la perfection de leur essence et de leur mouvement, les corps célestes figurent comme les causes de la génération des êtres sublunaires[12]. Kirmânî les caractérise comme les instruments (*âlât*) du démiurge. Celui-ci se sert d'eux pour former le monde sublunaire, tout comme l'artisan se sert de ses outils pour exercer son art. Chaque artisan sérieux sait qu'il est indispensable, afin d'obtenir un travail valable, de porter le plus grand soin au choix et à l'entretien des outils: le travail du calligraphe le plus compétent devient médiocre si son calame et son papier ne sont pas de qualité[13]. D'une manière analogue, le Sage (*al-ḥakîm*) a pris soin de donner à ses instruments le plus haut degré de perfection et de les maintenir en cet état: les corps célestes ont reçu la perfection en leur essence et mouvement, car «dans la Sagesse, la mise au point (*istiğâda*) et la précision (*iḥkâm*) des outils sont une chose nécessaire afin que, par leur perfection, leur acte soit également parfait»[14].

2. La matière première (*al-mâdda al-ûlâ*)

L'artisan n'a pas seulement besoin de bons outils, il lui faut également une matière à travailler. L'enclume, le marteau, la pince et la lime sont les attributs indispensables du forgeron, mais ils ne peuvent lui être utiles qu'en agissant sur un métal qui figure comme substrat à leurs actions[15]. De même, le démiurge ne peut se servir des corps célestes qu'à condition qu'il y ait un substrat (*mawḍû'*) ou une matière réceptive (*mâdda qâbila*), capable de recevoir leurs actes et influences[16]. A cette fin émane de la matière céleste une matière dépourvue de toute qualification, amorphe, pur principe de réceptivité: la matière première (*al-mâdda al-ûlâ*). Celle-ci n'est en fait qu'une abstraction; elle n'a pas d'existence propre, mais est toujours liée à une forme[17]. Appartenant au monde sensible, plus particulièrement au niveau sublunaire[18], elle se distingue nettement de la matière spirituelle (*hayûlâ*), située dans le monde des Intelligences.

[12] *Râḥat*, 306.
[13] *Râḥat*, 307, 321, 323-324.
[14] *Râḥat*, 321.17-18.
[15] *Râḥat*, 323-324.
[16] *Râḥat*, 322-323.
[17] *Râḥat*, 322-323, 325. De même pour Plotin, *Enn.*, III,6,13, e.a., la matière, comparée à un miroir dans lequel se reflètent les formes, n'est qu'un réceptacle qui ne possède pas d'existence autonome.
[18] *Râḥat*, 323, 325, 327. La matière première de Kirmânî rappelle à première vue la πρώτη ὕλη d'Aristote: il s'agit d'un substrat indéterminé, capable de recevoir toutes les formes et de porter tous les changements (Mansion, 240-241; Baeumker, 240-241). Cependant, Kirmânî laisse émaner cette matière première du monde des Intelligences,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

3. Les quatre éléments

Avec l'apparition des corps célestes et de la matière première, le démiurge possède enfin tous les éléments qui lui permettront de se mettre à l'œuvre.

Il agit avec les corps célestes sur la matière première, pour lui donner une première qualification par laquelle elle reçoit les trois dimensions et se transforme en un corps étendu. Situé en-dessous de la sphère lunaire, ce «corps absolu» (*al-ǧism al-muṭlaq*)[19] subit l'action des corps célestes; leurs mouvements et la chaleur qu'ils engendrent, partagent le corps absolu en quatre zones de chaleur décroissante, analogues aux quatre pièces d'un bain (*ḥammâm*). L'absence de vide (*ḫilâ'*) dans le monde de la nature exige que la dernière sphère céleste soit en contact avec la partie supérieure du corps absolu. Le mouvement étant cause de chaleur, la rotation de la sphère confère une chaleur et un mouvement excessifs à la partie du corps qui lui est contiguë. Cette partie, qui ressemble à la pièce la plus chaude du bain, possède la chaleur intégrale (*al-ḥarâra at-tâmma*), qui engendre la sécheresse (*yubûsa*): ces qualités naturelles sont les caractéristiques de l'élément «feu»[20]. En se propageant à travers le corps, la chaleur et le mouvement diminuent graduellement. Ainsi, la «chaleur intégrale» décroît, jusqu'à ne plus être brûlante; on arrive dans une zone, analogue à la deuxième pièce du *ḥammâm*, où le feu disparaît, tout en gardant une chaleur et un mouvement considérables. La diminution de la chaleur engendre l'humidité (*ruṭûba*), formant l'élément «air»[21]. Suit une zone encore plus tempérée, où le repos l'emporte sur le mouvement et qui correspond à la troisième pièce du *ḥammâm*. Le repos engendre le froid (*burûda*) qui constitue avec l'humidité l'élément «eau»[22]. Finalement, nous arrivons aux confins du corps absolu, à une distance maximale de la sphère. La chaleur et le mouvement se sont affaiblis, au point de devenir imperceptibles; le froid et la sécheresse dominent, comme dans la dernière salle

probablement de la dernière Intelligence, qui figure comme *hayûlâ*. En donnant à la matière une origine céleste, il suit une tradition néoplatonicienne. Ainsi chez Plotin la matière sensible, point final de la procession des êtres, émane de l'Ame Universelle (Baeumker, 411-414); Proclus fait dériver la matière, en tant que pure passivité et potentialité, de la Première Cause (*El. Theol.*, § 72, p. 68). Pour Fârâbî, la matière première est le produit de la matière céleste, c.-à-d. la matière des corps célestes (*Ârâ'*, VIII,1, p. 134; cf. Davidson (b) 47-48; id. (c) 136-137, 150).

[19] *Râḥat*, 327.

[20] *Râḥat*, 328-330.

[21] *Râḥat*, 330-331.

[22] *Râḥat*, 332.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

du bain, la première en entrant, où règne la température extérieure. Cette dernière zone du corps représente l'élément «terre»[23].

Le corps absolu est ainsi divisé en quatre parties qui constituent les quatre éléments: le feu, l'air, l'eau et la terre, avec leurs qualités respectives. A mesure que l'on s'éloigne de la sphère, source de mouvement et de chaleur, les éléments deviennent plus denses. La terre occupe le centre du corps; elle est entourée par les autres éléments qui agissent sur elle, sans qu'elle soit capable d'agir à son tour[24]; elle se situe en un éloignement suprême (*ab'ad al-bu'd*), aux confins de la création, dont elle représente l'ultime limite; ses parties (*aǧzâ'*) sont condensées, comprimées en une densité extrême[25]. Dans la hiérarchie des êtres, la terre occupe le dernier rang; elle est la moins noble, la plus imparfaite de toutes les créatures, le point le plus bas de la procession des êtres. Elle est l'antipode de l'Intellect: alors que l'émanation part de l'Intellect, la créature la plus parfaite, elle atteint son terme avec la terre, la créature la plus éloignée de la perfection. Il est intéressant de noter que Kirmânî compare la position de la terre à celle de la dissension et de l'errance (*al-iḫtilâf wa ḍ-ḍalâl*) dans la «communauté rebelle» (*al-umma al-'âṣîya*), qui s'éloigne du Nâṭiq et refuse l'enseignement des Imams[26]. Il donne ainsi l'impression d'attribuer à l'élément terre l'origine du mal, fonction que les néoplatoniciens accordent généralement à la matière[27].

Les quatre éléments forment quatre sphères concentriques situées en-dessous de la sphère lunaire et ayant la terre pour centre[28]. Cependant, leur sphéricité n'est pas totale. La terre serait alors complètement entourée d'eau, privée de contact avec l'air et le feu. Le démiurge a pris soin de surélever certaines parties de la terre, tout en créant des dépressions et des montagnes. Ainsi, les quatre éléments peuvent se rencontrer et

[23] *Râḥat*, 332. Pour la succession des quatre pièces dans un bain arabe classique, voir J. Sourdel-Thomine, «ḥammâm», *E.I.*[2], III, 143-144. Une explication analogue de la genèse des quatre éléments se trouve chez Fârâbî, *Falsafat Aristûṭâlîs*, 104-105. La théorie est rejetée par Ibn Sînâ, pour qui les formes des quatre éléments émanent directement de l'Intelligence agente (Davidson (b) 78-79; id. (c) 156).

[24] *Râḥat*, 333, 340.

[25] *Râḥat*, 364, 368.

[26] *Râḥat*, 366.

[27] L'élément terre, qui représente le point final de l'émanation, caractérisé par un degré suprême d'obscurité, de densité et d'imperfection, occupe chez Kirmânî la même position que la matière chez les néoplatoniciens (Baeumker, 414; Santa Cruz de Prunes, 114-123). Toutefois, Kirmânî situe l'apparition du mal également au niveau de l'intellect humain, l'organisation du cosmos étant alors exempte de mal (voir *infra*, p. 345).

[28] Voir le schéma dans *Râḥat*, 229.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

former les mélanges indispensables à la genèse des règnes naturels[29]. Kirmânî décrit en longueur ces mouvements, mélanges et transmutations des éléments, suivant en cela de près la tradition aristotélicienne[30].

4. La matière seconde (*al-mâdda aṯ-ṯânîya*)

En fonction de leurs qualités naturelles, les quatre éléments s'entremêlent et forment un mélange (*mizâǧ*) qui constitue un nouveau substrat, prêt à recevoir les mouvements et les actions des corps célestes. Tout comme la matière première, ce mélange ou matière seconde n'est autre qu'un principe réceptif, inséparable de la forme[31]. Formé à partir des quatre éléments, il est la matière de notre monde sublunaire. En agissant sur lui, par l'intermédiaire des corps célestes, le démiurge génère les trois règnes de la nature: les minéraux, les végétaux et les animaux[32].

[29] *Râḥat*, 371, 379. Un long chapitre (*Râḥat*, 368-378) est consacré à la forme non-sphérique de la terre: *fî anna l-arḍ ġayr kurîya*. Contrairement à ce que laisse supposer ce titre, Kirmânî ne nie pas la sphéricité de la terre en tant que telle, mais uniquement la représentation qui en fait une sphère à surface lisse. Le chapitre serait-il dirigé contre les Iḫwân qui déclarent: *al-arḍ kura wâḥida* (*Rasâ'il*, II,57.6)? Ils admettent cependant, tout comme Kirmânî, que la surface de la terre n'est pas plate, puisqu'elle comporte des montagnes, des ravins, etc. (*Rasâ'il*, III, 327).

[30] *Râḥat*, 328-360. Notons que Kirmânî rend στοιχεῖον soit par *usṭuquss*, simple transcription du terme grec (probablement par l'intermédiaire du syriaque, voir Walzer (b) 370), soit par *rukn*. Le terme *'unṣur*, si fréquent chez Kindî et Ibn Sînâ, n'est pas attesté chez Kirmânî dans le sens d'élément. Notre auteur suit en cela Fârâbî, qui donne nettement la préférence à *usṭuquss*. Les élaborations de Kirmânî sur les mouvements et les mélanges des quatre éléments trouvent un parallèle dans le traité 17 des *Rasâ'il Iḫwân aṣ-Ṣafâ'* (*Rasâ'il*, II,52-61, traduit par J. Bauwens, «Zeventiende zendbrief van de *Rasâ'il Iḫwân aṣ-Ṣafâ'*: over de fysische lichamen», *Orientalia Gandensia*, 1, 1964, 171-185). Pour la théorie générale des quatre éléments chez les Iḫwân, voir Marquet (a) 155-160.

[31] *Râḥat*, 389-390.

[32] *Râḥat*, 389, 392, 395-396. La distinction entre *materia prima* et *materia secunda* — cette dernière étant déjà actualisée par la forme substantielle et servant comme substrat aux êtres individuels — appartient à la tradition aristotélicienne (Mansion, 241); elle apparaît également dans les textes néoplatoniciens arabes (p.ex. Proclus Arabus, *El. Theol.*, 27-28; cf. Endress, 232-233). Cependant, la distinction aristotélicienne ne couvre pas exactement la signification que ces notions revêtent chez Kirmânî. Notre auteur se rapproche plutôt des *Iḫwân* qui distinguent quatre formes de matière: (1) *al-hayûlâ al-ûlâ*, une matière simple, intelligible, non sensible, qui appartient au monde spirituel; elle est l'équivalent de la *hayûlâ* chez Kirmânî; (2) *hayûlâ al-kull*, le corps absolu, qui est à la base de la matière des sphères et corps célestes, ainsi que des quatre éléments; elle ressemble à la *mâdda al-ûlâ* chez Kirmânî, avec cette différence fondamentale que ce dernier situe sa matière première en-dessous et non au-dessus des sphères et corps célestes; (3) *hayûlâ aṭ-ṭabî'a*, se compose d'un mélange des quatre éléments et forme la matière de base pour les trois règnes sublunaires; elle correspond exactement à la *mâdda aṯ-ṯânîya* de Kirmânî, (4) *hayûlâ aṣ-ṣinâ'a*, la matière concrète avec laquelle travaille l'artisan, comme le fer ou le bois (*Rasâ'il*, II, 6-7, III, 184; cf. Diwald, 51-52).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

5. Les règnes naturels (*mawâlîd*)

Avec la genèse des règnes, qui s'ordonnent en une longue chaîne ininterrompue d'êtres de complexité et de perfection croissantes, un véritable revirement a lieu dans le processus cosmologique. Jusqu'à présent, l'émanation à partir de l'Intellect s'est déroulée en ligne descendante, produisant des êtres toujours moins nobles à mesure qu'augmente leur éloignement de la source. Une limite absolue ayant été atteinte avec l'élément terre, l'antipode de l'Intellect, toute génération ultérieure se fera en ligne ascendante, produisant des êtres toujours plus parfaits, pour aboutir finalement à l'homme, la seconde limite de la création dont la finalité consiste à se réunir avec l'Intellect. Le retour (*maʿâd*) de la création vers son origine commence donc avec l'apparition des règnes naturels[33].

L'action des corps célestes sur le mélange et l'interaction des quatre éléments dont il se compose, produisent en premier lieu «les êtres dans le domaine de l'air» (*al-mawǧûdât fî ḥayyiz al-hawâ'*). Il s'agit de l'ensemble des phénomènes que les Anciens étudiaient dans la météorologie: les nuages, les vapeurs (*buḫârât*), les vents, l'arc-en-ciel, la foudre, le tonnerre, les météores ou le brouillard. Ces phénomènes atmosphériques aideront le démiurge dans la génération des règnes naturels[34].

Les corps célestes, assistés par les phénomènes météorologiques, sont les instruments avec lesquels le démiurge agit sur le mélange des quatre éléments[35]. Le résultat de cette action est une chaîne ininterrompue d'êtres, qui s'étend du niveau le plus bas, proche de la terre, jusqu'au niveau supérieur, voisin de l'Intellect. La chaîne se partage entre trois règnes qui passent presque imperceptiblement l'un dans l'autre. Elle commence avec les minéraux, en particulier les minéraux non forgeables, comme le plâtre, le talc, le souffre ou le sel, qui ressemblent encore fortement à la terre[36]. La hiérarchie des minéraux est couronnée par l'or, le métal le plus noble[37], et par le corail, qui constitue la transition vers le monde végétal[38].

[33] *Râḥat*, 393, 403-404, 408, *Waḍîʾa*, fol. 42ʳ-44ʳ; cf. Fârâbî, *Ârâʾ*, VI,1-2, p. 112-114; Iḫwân, *Rasâʾil*, III, 188 (Naṣr (a) 69; Marquet (a) 169).

[34] *Râḥat*, 391, 393, 396-400; cf. Fârâbî, *Ârâʾ*, IV,3, p. 106-108, VIII,2, p. 136-138; Naṣr (a) 84-87; Marquet (a) 169.

[35] *Râḥat*, 281, 317, 326, 340, 348, 371, 401-403; cf. Fârâbî, *Ârâʾ*, VIII, 3-5, p. 138-142; Marquet (a) 168.

[36] *Râḥat*, 405-406; cf. Iḫwân, *Rasâʾil*, III,224-225, IV,277.

[37] *Râḥat*, 406, 411.

[38] *Râḥat*, 405, 410; cf. Marquet (a) 170-175; Diwald, 154-156.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Les végétaux présentent une organisation plus complexe et possèdent des organes plus sophistiqués que les minéraux. Leurs espèces les moins nobles (comme le corail) ressemblent encore aux minéraux, tandis que les plus développées marquent la transition vers le règne animal: ainsi l'arbre *al-Waqwâq*, dont le cri rappelle celui des animaux, ou le limaçon, une plante (!) qui possède le mouvement local[39]. Mais le véritable roi du règne végétal est le palmier: ses fruits ayant besoin d'être fécondés par un arbre mâle, le palmier possède une vie sexuelle semblable à celle des animaux[40].

Le règne animal, le plus parfait des trois, commence avec certains insectes et reptiles produits par génération spontanée, une forme de génération caractéristique pour les plantes, et culmine avec les animaux proches de l'homme: les singes, qui lui ressemblent physiquement, et les abeilles, dont la *siyâsa*, l'organisation sociale, rappelle la société humaine[41].

L'homme est le terme final de toute cette hiérarchie, la seconde limite où la création atteint son accomplissement; il est le couronnement, la «crème» (*zubda*) de la création, le microcosme dans lequel tout l'univers se reflète et se résume. Avec l'apparition de l'homme, une voie a été ouverte qui permettra à la création de retourner vers son origine céleste[42].

Du plâtre à l'homme, le monde sublunaire est donc peuplé d'une chaîne ininterrompue d'êtres. Cette conception, qui se retrouve presque littéralement chez les Iḫwân[43], a été interprétée à tort comme une préfiguration de la théorie de l'évolution de Darwin[44]. En réalité, elle est l'expression d'un univers entièrement marqué par la continuité et dans lequel tous les êtres, ordonnés en une hiérarchie continue, sont animés par la même âme qui les pousse vers la même finalité: le retour vers l'origine.

[39] *Râḥat*, 417-419. Sur *al-waqwâq*, arbre fabuleux dont les fruits à forme humaine crient continuellement *wâq wâq*, voir G. Ferrand, «Waḳwâḳ», *E.I.*[1], VIII, 1105-1109.

[40] *Râḥat*, 419; cf. Iḫwân, *Rasâ'il*, III,225-226 (Marquet (a) 175-179; Diwald, 156-158).

[41] *Râḥat*, 428-429, 433-436; cf. Iḫwân, *Rasâ'il*, II,184-185, III,227-229 (Marquet (a) 187-189).

[42] *Râḥat*, 428, 432, 437.

[43] Iḫwân, *Rasâ'il*, II, 168, III,224; cf. Naṣr (a) 69-70; Marquet (a) 169.

[44] En étudiant la philosophie de la nature dans l'Encyclopédie des Iḫwân, F. Dieterici avait cru y retrouver la théorie de l'évolution de Darwin. Sa «découverte», exposée en son *Der Darwinismus im X und XI Jahrhundert* (Leipzig, 1878), a fait sensation à l'époque et a été répétée par une pléiade d'épigones; ainsi p.ex. Th. Davidson, «The Brothers of Sincerity», *International Journal of Ethics*, 8, 1898, 448: «Here we have the

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La philosophie de la nature, telle que nous la trouvons exposée chez Kirmânî, repose essentiellement sur la physique aristotélicienne. Ses conceptions concernant les sphères et corps célestes ou la genèse et la structure du monde sublunaire apparaissent également, à quelques détails près, chez Fârâbî et les autres *falâsifa*. Cependant, en comparant Kirmânî avec Fârâbî, on ne peut manquer d'être frappé par l'importance que ce premier accorde à la figure du démiurge. Alors que Fârâbî présente la création du monde sublunaire comme un processus naturel, dominé par les nécessités internes et par l'action des corps célestes[45], Kirmânî fait intervenir à tout moment l'action du démiurge: celui-ci façonne notre monde comme l'artisan travaille la matière[46]. Le démiurge, appelé al-Ḥakîm (le Sage) ou aṣ-Ṣâniʿ (l'Artisan), crée et organise les êtres selon les impératifs de la Sagesse (*al-ḥikma*). Ainsi, le monde sensible, tel qu'il se présente à nos yeux, n'est autre que la manifestation (*iẓhâr*) de cette Sagesse[47].

L'importance accordée au rôle du démiurge, l'artisan du cosmos matériel, est également une caractéristique du système des Iḫwân, qui sont si proches de Kirmânî pour tout ce qui concerne le monde sensible. Dans la hiérarchie sociale élaborée par les Iḫwân, l'artisan occupe un rang très élevé, puisque son activité reflète et prolonge celle du démiurge cosmique[48]. Tout comme le menuisier utilise tour à tour la scie, le vilebrequin ou la lime pour travailler le bois, le démiurge se sert des astres comme outils pour travailler la matière composée des quatre éléments, afin d'en tirer les minéraux, végétaux et animaux[49]. Contrairement à Kirmânî, les Iḫwân révèlent l'identité du démiurge: il s'agit de l'Ame Universelle et de sa faculté, la Nature[50]. Cependant, ils prennent

Arab doctrine of evolution, which hardly differs from the Darwinian». Ce mythe a été percé par T.J. de Boer, *History of Philosophy in Islam*, Londres, 1933, 91, qui met en relief les différences fondamentales séparant les Iḫwân de Darwin: chez les Iḫwân il ne s'agit pas d'une évolution dans le temps, mais d'une hiérarchie; les êtres ne se développent pas d'eux-mêmes, selon des lois internes; en tant que reflets de paradigmes intelligibles, immuables et éternels, ils sont permanents en leurs espèces; leurs changements ne sont que superficiels et entièrement conditionnés par les influences des astres (cf. Naṣr (a) 71-72). Ce qui vaut pour les Iḫwân s'applique également à Kirmânî.

[45] Walzer (b) 379.

[46] *Râḥat*, 306-307, 321, 323-324, 329.

[47] *Râḥat*, 321-322, 328, 371, 373, 379, 391, 402, 428, 431.

[48] Iḫwân, *Rasâ'il*, I,278-281; cf. Marquet (b) 230-231.

[49] Iḫwân, *Rasâ'il*, II,64, 124, 127, 133, 143, 419; cf. Marquet (a) 167.

[50] Iḫwân, *Rasâ'il*, I,277-278, II,133, III,187, IV,202; cf. Marquet (a) 103-108, 160-168; id. (b) 228-230; Naṣr (a) 61 n. 66, 81. Par contre, Plotin refuse de comparer l'activité créatrice de la nature au travail des artisans: la nature produit par contemplation et non, comme les artisans, en se servant de divers outils (Plotin, *Enn.*, III,8,2, V,8,7; cf. Santa Cruz de Prunes, 45-46).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

soin de préciser que l'ultime créateur de l'univers est Dieu, l'Ame Universelle et la Nature n'étant que ses intermédiaires: la création est toute entière l'œuvre de Dieu, le seul et unique Démiurge, al-Ḥakîm et aṣ-Ṣâniʿ[51]. Une telle identification du démiurge avec l'Ame Universelle est exclue chez Kirmânî, puisque cette hypostase manque dans son système[52]. Qui se cache alors derrière les dénominations al-Ḥakîm et aṣ-Ṣâniʿ?

Pour tout lecteur musulman, y compris les Iḫwân, il est évident que ces deux attributs coraniques ne peuvent se référer qu'à Dieu en sa qualité de créateur, créant le monde avec sagesse[53]. En employant ces attributs traditionnels, Kirmânî semble insinuer que la constitution du monde sublunaire est finalement l'œuvre de Dieu, qui agit éventuellement avec l'aide d'intermédiaires. Telle est en effet la position des Iḫwân, une position qui, après tout, n'est pas trop choquante pour l'orthodoxie. Cependant, nous savons que selon Kirmânî les attributs coraniques ne se réfèrent pas au Principe Ultime, mais à l'Intellect: l'Artisan ou le Sage ne peut désigner que l'Intellect, la première créature. Le démiurge du monde sensible devient, par conséquent, un être créé, radicalement distinct de l'Ultime. D'autre part, tous les attributs de l'Intellect sont également applicables à chacune des Intelligences séparées[54]. Il se pourrait dès lors que le démiurge soit en réalité une d'elles. Malheureusement, Kirmânî se montre très discret à ce sujet, sans doute par mesure de *taqîya*, la matière étant religieusement des plus délicates. En lisant attentivement certains passages, nous pouvons déduire qu'il identifiait le démiurge du monde sensible avec la dixième Intelligence. Celle-ci se situe à la tête du monde corporel, tout comme l'Intellect préside le monde des Intelligences; elle est à la base de la genèse des règnes sublunaires, détermine leurs générations et corruptions, ainsi que leur organisation et leur structure[55].

La dixième Intelligence est le Sage Artisan qui façonne la matière première suivant les paradigmes qui lui sont transmis par les autres Intelligences. Ces paradigmes constituent la Sagesse dont notre monde est la manifestation. En identifiant le démiurge avec la dixième Intelligence,

[51] Iḫwân, *Rasâ'il*, III,335, 337-342; cf. Marquet (b) 229.

[52] Voir *supra*, p. 229-234.

[53] Gimaret (a) 271-272 (Ḥakîm), 304-305 (Ṣâniʿ: «l'Artisan, le Fabricant... le grand Ouvrier dont l'œuvre est comparée à celle du tisserand ou du maçon, du scribe ou de l'orfèvre»).

[54] Voir *supra*, p. 235.

[55] *Râḥat*, 242, 245, 247, 255, 257, 314.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Kirmânî s'éloigne certes des Iḫwân, mais se rapproche de certains *falâsifa* qui attribuaient une fonction démiurgique à l'Intelligence agente[56].

B. *Les âmes ou moteurs internes du monde sensible*

1. La structure hylémorphique des êtres sensibles

Jusqu'à présent, nous avons décrit comment le démiurge travaille la matière pour en tirer les corps qui peuplent notre monde sensible. En s'inspirant des paradigmes intelligibles, il donne à la matière amorphe une forme par laquelle elle se différencie en une multitude d'êtres de différents rangs et natures. Tous ces êtres corporels présentent ainsi une dualité: ils se composent d'une matière réceptive et d'une forme agente (*ṣûra fâʿila*). Alors que la forme, en tant que principe actif, représente l'élément masculin, la matière passive et réceptive est féminine. La création d'Eve à partir d'une côte d'Adam illustre cette dualité dans l'action démiurgique. Les versets coraniques se référant à cette création (S.4:1 et 49:13) indiqueraient, selon Kirmânî, la dualité foncière *hayûlâ* / *ṣûra* dans l'essence des êtres sensibles[57]. Cette dualité matière / forme va de pair avec la dualité corps / âme, et cela pour tous les êtres du monde de la nature: dans l'univers de Kirmânî, tous les corps sont animés, y compris les astres et les minéraux[58].

La nature, prise en son aspect passif, possède la vie en puissance; elle est une substance réceptive, capable de recevoir les actes qui viendront la perfectionner. En sa qualité de substrat, elle est liée à la première perfection. D'une manière générale (*ʿala l-ʿumûm*), elle peut être décrite comme «le corps long, large et profond»; d'une manière plus particulière (*ʿala l-ḫuṣûṣ*), elle représente le corps des astres, des quatre éléments et des trois règnes. Le démiurge crée ainsi une essence réceptive (*ḏât qâbila*) qu'il modèle en une multitude de corps différents[59]. Cet aspect passif et matériel ne peut être séparé de l'aspect actif et formel, sans lequel les êtres ne pourraient se différencier. L'élément actif et

[56] Fârâbî, *Risâla fi l-ʿAql*, 27-30, 33, accorde à l'Intelligence agente la fonction de produire les formes et les âmes du monde sublunaire (cf. Davidson (b) 65-70; id. (c) 149-151). Pour Ibn Sînâ, l'Intelligence agente génère les formes, les âmes et la matière des êtres sublunaires (Davidson (b) 78-83; id. (c) 154-159).

[57] *Râḥat*, 328. La structure hylémorphique de la nature est évidemment une doctrine aristotélicienne; voir, p.ex., Aristote, *Metaph.*, Δ,4, 1014b16-1015a19, *Phys.*, II,1, 192b34, 193a28-31, 193b3-18, II,2, 194a12-13 (cf. Mansion, 93-103); de même chez Fârâbî, *Ârâʾ*, V,1, p. 108-110.

[58] *Râḥat*, 269, 271-272, 316.

[59] *Râḥat*, 271.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

masculin est la vie en acte; émanée du monde des Intelligences séparées, elle n'est pas en mesure de subsister en elle-même: elle est une forme non-séparée (*lâ muğarrada*). La vie se répand à travers le monde corporel, pénétrant et animant tous les êtres: elle est l'âme des êtres sensibles auxquels elle confère le mouvement en les poussant vers leur perfection seconde[60].

2. L'âme en tant que principe interne du mouvement

L'élément actif dans les êtres sensibles est désigné par Kirmânî comme la forme, la nature, la vie ou l'âme, notions qui s'avèrent synonymes[61]. Il s'agit du moteur interne des corps: «en définiant la nature, on dit qu'elle est le principe du mouvement et du repos dans la chose en laquelle elle se trouve par essence»[62]. A cette définition aristotélicienne il ajoute: «l'essence de ce moteur est la vie qui découle du monde divin (*ʿâlam ar-rubûbîya*); elle est désignée comme la forme (*ṣûra*); son existence dépend de l'émanation (*inbiʿâṯ*) à partir du monde de l'*ibdâʿ* (dont elle procède) en même temps que la matière (*hayûlâ*), à base de la relation qui nécessite leur existence»[63].

[60] *Râḥat*, 197, 225, 269-272, 274, 277, 296, 299.

[61] *Râḥat*, 277.11: *ḏât aṭ-ṭabîʿa llatî hiya l-ḥayât al-musammât an-nafs*; cf. *ibid.*, 197, 270.

[62] *Râḥat*, 296.5-6: *yuqâl ʿinda ḥadd aṭ-ṭabîʿa innahâ mabdaʾ ḥaraka wa sukûn fi š-šayʾ alladî huwa fîhi bi ḏ-ḏât*. Cette définition de la nature reprend presque littéralement celle d'Aristote dans *Phys.*, II,1, 192b20-23: ... ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός, cf. Aristoteles Arabus, *aṭ-Ṭabîʿa. Tarğama: Isḥâq b. Ḥunayn*, éd. ʿA. Badawî, Le Caire, 1964, I, 79.7-9. Pour Aristote, la nature est le principe interne du mouvement et du repos dans les êtres: *Phys.*, II,1, 192b13-16, III,1, 200b12-13, VIII,3, 253b5-6, *De Caelo*, I,2, 268b16, III,2, 301b17-18, *De Anima*, II,1, 412b16-17, *Metaph*, Δ,4, 1014b16-1015a19, E,1, 1025b19-21, Θ,8, 1049b 8-10, Λ,3, 1070a7-8. Des définitions analogues se trouvent dans les ouvrages de Fârâbî (p.ex. *Siyâsa*, 36-37, *ad-Daʿâwâ al-Qalbîya*, 6; Ps.-Fârâbî, *ʿUyûn*, § 13, p. 60), ainsi que chez les Iḫwân (p.ex. *Rasâʾil*, III, 321-322).

[63] *Râḥat*, 296.6-8. Le lien étroit que Kirmânî établit entre, d'une part, la nature en tant que principe du mouvement et du repos, et, d'autre part, la forme, la vie et l'âme du corps, remonte également à Aristote: dans les corps naturels vivants, l'âme et la vie sont synonymes (*De Anima*, II,1, 412a6-15), «l'âme est la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance» (*De Anima*, II,1, 412a19-21; cf. 412b10-17). Mais la conception de la nature chez Kirmânî s'éloigne du Stagirite en trois points importants: pour Kirmânî, le principe immanent du mouvement et du repos émane du monde céleste (voir *infra*, p. 332-334); la distinction entre nature animée et inanimée disparaît, tous les êtres sublunaires (y compris les quatre éléments et les minéraux) étant dotés d'une âme (voir *infra*, p. 325-327); la nature est conçue comme une forme pure, synonyme de l'âme et de la vie, et non comme un composé de matière et de forme. Ces éléments non-aristotéliciens trahissent une influence néoplatonicienne (voir, p.ex. Plotin, *Enn.*, III,8,2).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La nature ainsi définie couvre la totalité du monde sensible: les sphères et corps célestes, les quatre éléments, les minéraux, végétaux et animaux. Tous possèdent un corps animé par une âme, principe de mouvement et de repos. Alors qu'Aristote distingue les êtres inanimés, privés d'âme et de vie, des êtres animés, dotés d'une âme possédant une ou plusieurs facultés (comme l'intellect, la sensation, le mouvement local, le repos, la fonction nutritive, le décroissement ou l'accroissement, facultés réservées dans le monde sublunaire aux plantes et aux animaux)[64], Kirmânî étend les caractéristiques de la nature animée à l'univers entier: à chaque échelon de la hiérarchie, les êtres vivent, se meuvent, sont animés d'une manière conforme à leur nature. Son univers forme ainsi un ensemble organique marqué par une profonde unité[65].

Chaque être corporel possède une forme, une vie, une âme et, par conséquent, un mouvement qui lui est propre; chaque catégorie d'êtres est animée par une âme spécifique qui lui confère un mouvement particulier. La chaîne ininterrompue des êtres est hiérarchisée selon un triple critère: l'organisation du corps, les facultés de l'âme et la nature du mouvement qu'elle engendre[66]. Les corps célestes, les êtres les plus nobles du monde sensible, possèdent les âmes les plus pures: leur proximité des Intelligences séparées, dont elles procèdent par émanation, leur donne une perfection toute particulière, bien qu'elles ne soient pas en mesure de subsister séparées de la matière. Elles sont les principes du mouvement circulaire, le plus noble puisqu'il retourne à son point d'origine. L'âme de la sphère extérieure, la plus proche des Intelligences, fonctionne comme premier moteur dans le monde corporel; elle confère le mouvement à sa sphère, qui le transmet aux sphères inférieures. Celles-ci possèdent un double moteur: intérieur (leurs âmes) et extérieur (la sphère suprême et les éventuelles sphères supérieures). Alors que la sphère extérieure n'a qu'un seul mouvement invariable, les sphères suivantes présentent des mouvements plus complexes[67].

Les quatre éléments, surgissant de la matière première suite aux mouvements des corps et sphères célestes, sont pourvus d'une forme et, par conséquent, d'une âme. Celle-ci leur donne un double mouvement: vibrant et rectiligne[68]. Le mouvement par vibration (*tamawwuğan*) permet le mélange des éléments; par le mouvement rectiligne (*ʿalâ istiqâma*) ils

[64] Aristote, *De Anima*, II,2, 413a20-25, 413b12-13.
[65] Une harmonie analogue se retrouve dans le système des Iḫwân, voir Naṣr (a) 60-61.
[66] *Râḥat*, 270-271; cf. Iḫwân, *Rasâ'il*, III,322-323.
[67] *Râḥat*, 295-297, 300-303, 306; cf. Iḫwân, *Rasâ'il*, III,197, 335.
[68] *Râḥat*, 348. Kirmânî parle ainsi de «l'âme du feu» (*nafs an-nâr*) (*Râḥat*, 335.1).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

essaient de regagner leur place naturelle: mouvement ascendant pour le feu et l'air, à cause de leur légèreté (*ḫiffa*), descendant pour l'eau et la terre, à cause de leur pesanteur (*ṯiql*)[69]. Les âmes des quatre éléments, peu développées vu leur proximité de la matière première, sont classées par ordre décroissant: le feu, l'air, l'eau et la terre. La terre, qui se trouve à une distance maximale de l'Intellect, possède ainsi l'âme la moins parfaite de toutes[70].

Avec la génération des règnes naturels commence le retour vers l'origine. Des corps de plus en plus perfectionnés apparaissent, dotés d'âmes d'une perfection et d'une pureté croissantes[71]. Au bas de l'échelle se trouvent les minéraux qui vivent, se meuvent et agissent grâce à leur âme. Emanant du monde des Intelligences, elle leur donne la possibilité de se maintenir dans l'existence, de se lier avec d'autres minéraux, d'éprouver de l'amour et de la haine pour leurs semblables et de grandir au sein de la terre. L'âme minérale est entièrement tournée vers la préservation du corps auquel elle est indissociablement liée[72]. Les plantes possèdent l'âme végétative (*an-nafs an-nâmîya*), d'un rang supérieur à l'âme minérale puisqu'elle comporte sept facultés: l'attractive (*ğâḏiba*), la rétentive (*mâsika*), la digestive (*hâḍima*), la répulsive (*dâfiʿa*), la nutritive (*ġâḏîya*), la faculté de croissance (*nâmîya*) et la faculté de reproduction (*intâğ*)[73], toutes portées vers la conservation du corps de la plante. Les âmes végétatives sont hiérarchisées selon un ordre croissant de perfection et de pureté; elles forment la base de l'âme sensitive (*an-nafs al-ḥissîya*), propre aux animaux[74]. Alors que l'âme végétative meut les corps en toutes directions sans changement de lieu, l'âme sensitive

[69] *Râḥat*, 270-271, 330-333, 335-336, 338-340, 348-351, 353; cf. Iḫwân, *Rasâʾil*, II,56, 400. En réalité, les mouvements complexes des quatre éléments sont en partie causés par leurs âmes et en partie conditionnés par les mouvements des corps célestes (cf. *Râḥat*, 348, 395).

[70] *Râḥat*, 407. L'élément terre se distingue donc nettement de la matière première: en tant que pur substrat, cette dernière n'est pas animée d'elle-même; elle ne possède pas d'existence propre, mais est toujours liée à une forme ou âme qui en fait un être particulier (éventuellement un des quatre éléments).

[71] *Râḥat*, 403-404.

[72] *Râḥat*, 414-416. L'idée que les minéraux se développent comme des plantes à l'intérieur de la terre, est caractéristique de l'alchimie (cf. M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris, 1977, 35-44). Pour l'alchimiste, les minéraux ne sont pas une matière morte, mais des êtres vivants qui naissent, se reproduisent, mûrissent et meurent. Kirmânî se réfère effectivement aux *ahl aṣ-ṣanʿa*, et en particulier à Ḏu n-Nûn al-Miṣrî, auquel il semble accorder une grande autorité (*Râḥat*, 415); sur Ḏu n-Nûn, voir F. Sezgin, *G.A.S.*, I, 643-644, IV, 273.

[73] *Râḥat*, 422-425, 427; cf. Iḫwân, *Rasâʾil*, II, 156-157.

[74] *Râḥat*, 425, 427.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

permet le mouvement dans l'espace[75]; elle tient sa perfection du fait qu'elle possède, en plus de toutes les facultés de l'âme végétative, un nombre de facultés spécifiques, comme la sensation, la colère, l'appétit sexuel, etc.[76]. Malgré la richesse de ses facultés et la perfection des corps qu'elle anime, les animaux possédant des membres et des organes relativement complexes, son activité se situe encore entièrement au niveau de la préservation des corps[77]. Pour cette raison, les «savants» (*'ulamâ'*) définissent l'âme sensitive comme «une perfection d'un corps naturel organique»[78]. Parallèlement à la chaîne ininterrompue des êtres sublunaires, au sein de laquelle les trois règnes se succèdent d'une manière continue, la hiérarchie des âmes culmine dans l'âme humaine. Réunissant les facultés de l'âme végétative et sensitive, elle a la possibilité de s'actualiser en devenant une âme rationnelle (*nafs nâṭiqa*) qui n'est plus uniquement tournée vers son corps: transformée en un intellect en acte, elle se libère des attaches corporelles et rejoint le monde des Intelligences dont elle procède[79].

L'âme est donc pour les êtres sensibles le principe interne du mouvement. Elle meut les corps conformément à leur nature. Ce mouvement n'est certes pas aveugle, mais répond à un objectif bien précis: il dirige les êtres vers leur finalité, le but ultime de leur existence. Cette finalité est double, puisqu'elle se situe au niveau de la première et de la seconde perfection. L'âme se manifeste ainsi comme une force intérieure qui aide les êtres à réaliser leurs deux perfections.

Nous savons que la première perfection concerne les êtres en leur existence[80]. L'âme donne aux corps les mouvements nécessaires à se maintenir dans l'existence; elle leur confère un mouvement d'autodéfense et de défense de l'espèce. Elle possède à cet effet une connaissance innée, non acquise par enseignement, qui suscite dans les êtres une disposition naturelle (*ǧibla*) leur permettant de choisir ce qui est utile à leur survie et de fuir ce qui la met en danger. Il s'agit de la «première

[75] *Râḥat*, 271.

[76] *Râḥat*, 442-443; cf. Iḫwân, *Rasâ'il*, II, 144, 420, 473, III, 68-69, 132 (Marquet (a) 180-181).

[77] *Râḥat*, 443-444, 448; cf. Iḫwân, *Rasâ'il*, III, 55-60, 68, 278 (Marquet (a) 185-186).

[78] *Râḥat*, 445.15: *kamâl li-ǧism ṭabî'î âlî*; il s'agit de la définition de l'âme donnée par Aristote, *De Anima*, II,1, 412b5-6; voir également Fârâbî, *Ǧawâb*, § 32, p. 99; Ibn Sînâ, *Šifâ': Nafs*, 15.9-10.

[79] *Râḥat*, 446-447. Pour une analyse détaillée de l'âme humaine, voir *infra*, p. 351-355.

[80] Voir *supra*, p. 151.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

connaissance» (*al-ʿilm al-awwal*), sans laquelle ni les individus ni les espèces ne pourraient subsister[81]. Cette première connaissance revient à toutes les âmes, même les plus imparfaites. Elle est comme un restant, une trace de leur origine céleste: pour autant qu'il existe une ressemblance entre cause et effet et que les âmes procèdent du monde des Intelligences par émanation, elles conservent une certaine connaissance, qui est cependant fortement obscurcie par les ténèbres du corps[82]. Ainsi, la première connaissance n'est pas discursive; elle ne repose pas sur la réflection ni sur la délibération, mais uniquement sur la ressemblance (*mušâkala*): elle meut les êtres vers le semblable et les détourne du dissemblable[83].

Les âmes de tous les êtres sublunaires poussent leurs corps à se prémunir contre les périls qui menacent leur existence[84]. Les quatre éléments tentent de regagner leur «lieu naturel» où ils se trouvent en sécurité[85]. En plus, ils ont la possibilité de rassembler et de contracter leurs parties, afin d'éviter de se désintégrer: par manque de chaleur, l'air se condense et devient liquide; l'eau peut devenir un corps stable, tandis que la terre, en sa position infortunée, ne peut subsister qu'en serrant au maximum ses parties. La densité (*kaṯâfa*) est un méchanisme de défense qui permet aux éléments d'échapper à l'anéantissement[86].

Grâce à leur âme, les minéraux sont en mesure de se prémunir contre des alliances qui pourraient leur être néfastes. Ainsi, elle suscite en leur essence un sentiment d'amour et de désir envers des minéraux amis, avec lesquels ils peuvent se lier sans risquer de s'anéantir (p.ex. l'amour entre le fer et le cuivre), tandis qu'elle provoque de la haine et de la répulsion pour les ennemis, avec lesquels tout contact pourrait leur être fatal (p.ex. l'incompatibilité entre l'or et le plomb)[87]. La connaissance première de l'âme végétative permet aux plantes de mouvoir leurs racines vers les endroits humides, de les dévier lorsqu'elles atteignent une pierre, de diriger leurs branches vers l'air et la lumière et de fuir l'obscurité. Sans cette connaissance, les plantes périraient immédiatement[88]. De même, l'âme sensitive pousse les animaux à prendre la fuite

[81] *Râḥat*, 286-287, 289.
[82] *Râḥat*, 286.
[83] *Râḥat*, 289-290, 294.
[84] Les sphères et corps célestes ne semblent pas avoir besoin de la première connaissance: étant éternels, ils ne tombent pas sous les cycles de génération et de corruption.
[85] *Râḥat*, 348-350, 353.
[86] *Râḥat*, 363-364.
[87] *Râḥat*, 288, 414-415; cf. Iḫwân, *Rasâ'il*, II, 111, 125-126 (Marquet (a) 174).
[88] *Râḥat*, 287, 423-424; cf. Iḫwân, *Rasâ'il*, I, 313-314 (Marquet (a) 176-177).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

à l'approche d'un ennemi ou à la vue du feu; elle leur donne la connaissance nécessaire à distinguer la bonne nourriture des substances nocives ou à s'abreuver sans tomber dans le puits[89].

La Providence veille donc, avec l'aide des âmes et de leur première connaissance, à protéger les êtres sublunaires en leur existence: les âmes meuvent les corps, par un mouvement inné, instinctif, vers ce qui leur est salutaire[90].

La finalité des êtres ne réside pas uniquement dans la préservation et le développement de leurs corps. La première perfection n'est que la base nécessaire pour accéder à la seconde perfection. Pour autant que les êtres sensibles, contrairement aux Intelligences séparées, doivent acquérir leur seconde perfection, l'âme est une force qui les aide à accomplir le passage de la puissance à l'acte, de la première à la seconde perfection[91].

Ce passage prend la forme d'un retour vers l'origine: les âmes, descendues dans les corps pour les prémunir contre l'anéantissement, aspirent à retourner vers leur origine céleste, le monde des Intelligences séparées. Un être atteint sa seconde perfection lorsque son âme se rapproche au maximum de l'Intellect, en acquiert une certaine connaissance et professe à sa manière le *tawḥîd*. Evidemment, il existe une grande différence entre la seconde perfection des êtres les plus nobles, dont les âmes peuvent s'unir aux Intelligences, et celle des êtres inférieurs qui resteront toujours liés à l'obscurité de la matière. Mais pour tous les êtres, quelque soit leur rang dans la hiérarchie, le désir de s'approcher de l'Intellect et de professer le *tawḥîd* figure comme le moteur qui les meut vers la seconde perfection, la finalité de leur existence, en laquelle ils atteignent un état de joie, de salut et de repos[92]. La cause finale de ce mouvement est donc l'Intellect qui meut tous les êtres comme l'aimant attire le fer ou l'amant l'aimée[93]. Les âmes des sphères et des corps célestes — et en premier lieu l'âme de la sphère extérieure — encore toutes proches des Intelligences séparées, sont des intelligences inférieures, certes déjà liées à la matière, mais toujours en mesure d'intelliger la partie non-matérielle de leur essence ainsi que les Intelligences qui leur sont supérieures. Cette activité intellective leur procure une joie, un bonheur, une allégresse comparable à celle qu'éprouvent les Intelligences

[89] *Râḥat*, 287, 443-444.
[90] *Râḥat*, 288; cf. Iḫwân, *Rasâ'il*, II, 133.
[91] *Râḥat*, 166, 197, 297, 414.
[92] *Râḥat*, 198, 225; cf. Iḫwân, *Rasâ'il*, IV, 210.
[93] *Râḥat*, 199.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

en intelligeant l'Intellect[94]. Le mouvement circulaire de la sphère extérieure est le produit non voulu de son désir d'intelliger les Intelligences supérieures, de sanctifier (*taqdîs*) et de glorifier (*taḥmîd*) Dieu en professant le *tawḥîd*. L'âme de la sphère extérieure a ainsi atteint sa seconde perfection, mouvant son corps selon un mouvement circulaire parfait, éprouvant une joie et un bien-être permanents[95]. Elle entraîne en son mouvement les autres sphères, dont les âmes intelligent à leur tour et à leur manière (avec une perfection décroissante) les Intelligences, tout en professant le *tawḥîd*.

Vu leur rang élevé, on comprend que les âmes des corps célestes puissent encore arriver à intelliger les Intelligences et à atteindre une forme relativement pure de *tawḥîd* et de *taqdîs*. Mais pour les êtres sublunaires, surtout ceux qui, proches de la matière, sont très éloignés du monde intelligible et possèdent des âmes grossières, la tâche semble bien lourde. Pourtant, selon Kirmânî, le Coran ne laisse aucun doute sur le fait que chaque créature, si humble soit-elle, loue Dieu avec les moyens qui lui sont disponibles: «il n'est aucune chose qui n'exalte Sa louange, mais vous ne comprenez pas leur exaltation. Il est longanime et absoluteur» (S.17:46)[96]. Bien entendu, les êtres sublunaires inférieurs à l'homme ne sont pas capables d'intelliger quoi que ce soit. Leur âme, possédant la première connaissance, les pousse avant tout à protéger leurs corps et à conserver leur espèce. Leur finalité réside principalement dans leur première perfection, bien que leur âme aspire à s'élever et à professer le *tawḥîd* de quelque manière. Ainsi, les mouvements des quatre éléments sont une forme de *tawḥîd*; les phénomènes météorologiques, tout en aidant à générer les règnes naturels, louent et glorifient Dieu, comme l'indique d'ailleurs le Coran: «par crainte le tonnerre glorifie Sa louange ainsi que les Anges» (S.13:14)[97].

L'âme minérale désire se perfectionner afin de devenir une âme végétale; l'âme végétale veut se transformer en une âme animale et l'âme

[94] *Râḥat*, 297-299. La joie des âmes célestes est cependant moins grande que celle des Intelligences séparées, puisqu'elle est tempérée par la présence de la matière. Une conception analogue se retrouve chez Fârâbî, *Ârâ'*, VII,3-5, p. 120-122; cf. Plotin, *Enn.*, IV,4,8.52-53: «les astres vivent d'une vie bienheureuse en contemplant cette vie par leurs propres âmes».

[95] *Râḥat*, 198-199, 297-299; cf. Iḫwân, *Rasâ'il*, III, 187, IV, 214, 240 (Naṣr (a) 81; Marquet (a) 110-113).

[96] *Râḥat*, 300.15-16. Kirmânî a omis la première partie du verset, qui est cependant sous-entendue dans son raisonnement: «Les sept cieux l'exaltent ainsi que la terre et ceux qui s'y trouvent».

[97] *Râḥat*, 397.23.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

animale en une âme rationnelle: elles sont toutes poussées par le désir de s'approcher du monde des Intelligences dont elles tirent leur origine et de se prosterner devant Dieu en reconnaissant leur impuissance à l'atteindre. Les Iḫwân ont admirablement exprimé ce *tawḥîd* universel: «quant au mouvement des substances minérales, concernant le culte (*'ibâda*) et la reconnaissance du Créateur — qu'Il soit loué! —, il réside dans le fait que les minéraux reçoivent l'empreinte et la forme: ceci est leur culte, leur obéissance, leur soumission et leur humilité. Certains d'entre eux se réjouissent et désirent vivement à obéir; certains reçoivent très vite (l'empreinte et la forme), possèdent une très belle forme et une haute valeur et se montrent ainsi supérieurs. D'autres, par contre, sont inférieurs, s'avèrent négligeants, ne reçoivent aucune forme, ne fondent pas dans le feu, ne possèdent ni splendeur ni pureté et demeurent sans utilité»[98]; «pour ce qui concerne le culte des plantes, il se manifeste dans leurs mouvements et dans le fait qu'elles se laissent bercer par le vent, à gauche et à droite. Elles s'inclinent (*râki'*) et se prosternent (*sâǧid*); elles glorifient et sanctifient Dieu par le frottement de leurs feuilles et le mouvement de leurs branches, ainsi que par les bourgeons et les fleurs qu'elles produisent et par le fait qu'elles cèdent leurs fruits aux animaux»[99]. De même les animaux, ces fidèles serviteurs de l'homme, sont représentés par les Iḫwân comme de pieux musulmans qui glorifient Dieu nuit et jour[100].

L'univers de Kirmânî et des Iḫwân est donc un univers vivant, organique, animé par une multitude d'âmes qui meuvent les corps vers le culte et le *tawḥîd* universels: l'univers entier, avec les mouvements propres à chaque être, se prosterne en adoration devant Dieu et se maintient ainsi dans l'existence en un état d'harmonie complète[101].

L'homme, le joyau de la création, possède une âme dont la perfection lui permet d'atteindre la forme la plus noble de *tawḥîd*, celle que professe l'Intellect en s'intelligeant soi-même. Il peut transformer son âme en un intellect en acte et s'unir à l'Intellect. Mais la force intérieure de l'âme humaine n'est pas assez puissante pour réaliser à elle seule cette transformation. Il lui faut un soutien extérieur: l'enseignement des Prophètes et Imams[102].

[98] Iḫwân, *Rasâ'il*, IV, 210.24-211.4.
[99] Iḫwân, *Rasâ'il*, IV, 211.6-9.
[100] Iḫwân, *Rasâ'il*, IV, 211; cf. Marquet (a) 194-195.
[101] *Râḥat*, 225.
[102] *Râḥat*, 446-447; voir *infra*, p. 355-360.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

3. L'origine céleste des âmes dans le monde de la nature

Les âmes tirent leur force motrice du désir qu'elles ont de retourner vers le monde des Intelligences, dont elles sont l'effet (*maʿlûl*): «leur existence procède de l'*ibdâʿ*, qui est le premier instauré et le premier être. Il figure donc comme la cause (*ʿilla*) par laquelle elles existent»[103]. Selon une loi générale l'effet tend à réintégrer sa cause.

Kirmânî déclare à maintes reprises que l'âme, la nature ou la vie est une force ou une lumière qui émane du monde des Intelligences, se répand et pénètre dans les êtres corporels[104]. Cela vaut pour toutes les catégories d'âmes. L'image de la lumière joue un rôle important: la lumière du monde intelligible resplendit sur les corps, les pénètre et les anime[105]. Cette lumière, émanation ou force qui n'est autre que l'âme, procède du Monde de la Sainteté (*ʿâlam al-quds*), du Monde de l'Unité et de la Perfection (*ʿâlam al-waḥda wa l-kamâl*), du Monde de l'Intellect (*ʿâlam al-ʿaql*), du Monde de la Divinité (*ʿâlam al-ilâhîya / ʿâlam ar-rubûbîya*) ou du Monde de l'Instauration (*ʿâlam al-ibdâʿ*)[106]: autant de noms pour désigner le Plérôme des dix Intelligences séparées. Cependant, Kirmânî ne précise pas de laquelle de ces dix Intelligences les âmes émanent. En un seul endroit il attribue à l'Intellect la qualité de cause (*ʿilla*) des âmes[107], mais cela ne signifie pas pour autant qu'elles émanent directement de lui: l'Intellect, en tant que première cause, est la cause ultime du Plérôme, ainsi que de toutes les autres créatures.

Dans le système des Iḫwân, dont la conception de la nature s'avère très proche de Kirmânî, les âmes sont également conçues comme des forces qui émanent du monde intelligible afin de pénétrer les corps: la nature, l'âme ou la vie d'un corps est une entité spirituelle qui meut le corps vers sa finalité[108]. Mais pour les Iḫwân, les âmes individuelles émanent de l'Ame Universelle. La nature est une des facultés de l'Ame Universelle; émanée d'elle, la nature se répand dans tous les corps et se diversifie en une multitude d'âmes individuelles[109]. La nature est la partie inférieure de l'Ame, chargée du monde sublunaire; «elle est la

[103] *Râḥat*, 276.9-10.

[104] Voir, p.ex., *Râḥat*, 197, 225, 270, 296, 414, 423, 443. Cette émanation est exprimée par les verbes *inbaʿaṯa*, *sarâ min*, *ǧarâ min* et *saṭaʿa*, ainsi que par leurs dérivés.

[105] *Râḥat*, 296, 423, 443.

[106] Voir les références données *supra*, n. 104.

[107] *Râḥat*, 276.

[108] Marquet (a) 160-168; Triki, 149-153, 181-182.

[109] Iḫwân, *Rasâʾil*, II, 63-64, 132-133, III, 213, 388, *Ǧâmiʿa*, I, 309, 311; cf. *Enn.*, III.8.5, IV.4.13, IV.4.20.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

faculté naturelle qui émane (*inbaʿaṭa wa ṣadara*) de l'Ame, avec les formes que celle-ci y a mises pour être imprimées dans la matière»; elle se divise en un grand nombre de facultés, qui «se répandent dans tous les corps sublunaires (...) depuis la sphère de l'éther jusqu'au centre de la terre»[110]. La position des Iḫwân ne fait que reprendre la conception néoplatonicienne des âmes individuelles comme facultés ou forces de l'Ame Universelle[111]. Bien qu'elle soit également défendue par les philosophes ismaéliens antérieurs à Kirmânî[112], celui-ci rejette cette théorie. Il répond à Siğistânî que les âmes ne peuvent être des parties (*aǧzâʾ*) de l'Ame Universelle puisque cela impliquerait une fragmentation dans l'essence de la deuxième Intelligence (en laquelle Kirmânî reconnaît l'Ame néoplatonicienne), ainsi qu'un partage de cette Intelligence entre le monde intelligible et le monde sensible, conséquences philosophiquement inadmissibles[113].

Pour les Iḫwân, le démiurge n'est autre que l'Ame Universelle dont émanent les âmes individuelles: le monde sublunaire est en sa totalité (corps et âmes) le produit de l'Ame Universelle qui agit sur la matière première avec les corps célestes comme instruments[114]. Nous savons que l'Ame Universelle, en tant qu'hypostase, manque dans le système de Kirmânî. Son rôle comme démiurge et source des âmes devra donc être repris par une des dix Intelligences. Reste à découvrir laquelle.

Nous avons vu que Kirmânî, tout comme Fârâbî en certaines de ses œuvres, accorde à la dixième Intelligence, la plus proche du monde

[110] Iḫwân, *Rasâʾil*, III, 191.2-8, IV, 201.21-22; cf. Marquet (a) 160. En faisant émaner la Nature de l'Ame, les Iḫwân semblent contredire leur propre hiérarchie cosmique, qui situe la Nature en-dessous de la *hayûlâ*, la matière spirituelle: *ṯumma ṭ-ṭabîʿa tarattabat baʿda l-hayûlâ* (*Rasâʾil*, III, 203.12). Une explication convaincante a été suggérée par G. Widengren, «The Pure Brethren and the Philosophical Structure of their System», dans A. Welch et P. Cachia (éd.), *Islam. Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh, 1979, 61-62: la Nature, en tant que force agente dans le monde sublunaire, suppose logiquement la présence de la *hayûlâ*, tandis que hiérarchiquement, en sa qualité de faculté de l'Ame Universelle, elle se situe au-dessus de la *hayûlâ*.

[111] Armstrong (a) 84-85, 89-94; Santa Cruz de Prunes, 51-59. Pour Plotin, la nature n'émane pas de l'Ame comme l'Ame émane de l'Intellect: elle est simplement la partie inférieure de l'Ame, tournée vers le monde corporel, pénétrant et animant la multitude des corps (Santa Cruz de Prunes, 48).

[112] Ainsi, p.ex., Siğistânî, *Yanâbîʿ*, § 85-90, p. 44-47 (éd.), 65-68 (trad.); cf. Walker (a) 99-100; id. (e) 21.

[113] *Riyâḍ*, 121-122.

[114] Iḫwân, *Rasâʾil*, II, 143. De même pour Plotin, la nature en tant que partie inférieure de l'Ame produit les êtres du monde sensible en donnant la forme à la matière (*Enn.*, IV,3,10, IV,3,20-21, IV,7,2, IV,8,7).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sensible, la fonction du démiurge qui façonne, avec l'aide des corps célestes, les corps des êtres sublunaires[115]. On pourrait dès lors supposer que la dixième Intelligence de Kirmânî recouvre l'Intelligence agente de Fârâbî: les âmes individuelles émaneraient alors de la dixième Intelligence, la même qui travaille la matière selon les paradigmes transmis par les autres Intelligences. La dixième Intelligence tiendrait, en même temps, le rôle de l'Ame néoplatonicienne.

En réalité, les choses ne sont pas si simples. Kirmânî nous informe que l'artisan (*ṣâni'*) des êtres en leur matérialité ou corporéité, celui qui est responsable de leur existence ou première perfection, doit être nettement distingué de l'artisan qui produit les âmes, les principes permettant aux êtres d'atteindre leur finalité ou seconde perfection. Les corps des minéraux, plantes et animaux ont été constitués par une entité distincte de celle dont émanent leurs âmes[116].

Reprenant la comparaison avec l'artisan humain, Kirmânî cite le cas d'objets qui ne peuvent être fabriqués par une seule personne: un premier artisan produit le substrat, un second se charge de son achèvement. Ainsi, le tisserand produit le «siglaton»[117], tandis que le tailleur en confectionne de riches habits, donnant à l'étoffe sa destination finale, sa seconde perfection; le monnayeur frappe les dirhams et les dinars, alors que le graveur prend les gravures et les inscriptions à son compte; le forgeron coule le bronze dans la forme de l'astrolabe, tandis que le savant ingénieur se charge d'y apporter les mesures et les inscriptions permettant à l'instrument d'atteindre sa finalité[118].

D'une manière toute analogue, deux principes sont à la base du monde sensible: il y a d'une part le démiurge qui crée les corps des êtres sensibles et d'autre part un autre démiurge (*ṣâni' âḫar*), clairement distinct du premier, qui donne aux corps leur principe de vie et de mouvement, c.-à-d. leur âme. Alors que le premier démiurge a été identifié avec la dixième Intelligence, il faut que les âmes individuelles émanent d'une autre Intelligence du Plérôme. Laquelle?

[115] Voir *supra* p. 323.

[116] *Râḥat*, 423-424, 426, 447: la première perfection, qui concerne l'existence des êtres en leur corporéité, dépend d'un artisan; la seconde perfection, qui concerne la finalité des êtres, dépend d'un autre artisan.

[117] *siqlâṭûnî*: «sorte d'étoffe de soie brochée d'or; celle qu'on fabriquait à Bagdad jouissait d'une grande réputation. Au moyen âge ce mot avait cours dans toute l'Europe: français *siglaton*; flamand *cinglatoen*» (R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde/Paris, 1967³, I, 663).

[118] *Râḥat*, 423-424.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

4. Le soleil et la lune, les deux démiurges du monde sensible

La nature, «la vie qui est appelée âme», apparaît en une multitude d'êtres corporels dont elle est le moteur interne. Kirmânî s'interroge sur l'essence de cette nature: est-elle la résultante de toutes les âmes dispersées dans tous les êtres animés? En ce cas, son essence serait composée d'innombrables parties, ce qui impliquerait qu'elle soit en elle-même corporelle. Etant par définition incorporelles, immatérielles et, par conséquent, indivisibles, les âmes individuelles ne peuvent être les parties d'une seule âme supérieure dont l'essence se composerait de la somme de toutes les parties[119].

D'autre part, cette pluralité d'âmes, comme toute pluralité, doit remonter à une unité: les âmes individuelles procèdent d'un seul principe, qui est le «lieu» (*maḥall*) dont émanent les forces (*quwâ*) pénétrant dans la multitude des corps[120]. Les âmes sont donc les produits d'une émanation à partir d'une source unique située en un point précis de l'échelle cosmique: «puisqu'il est absurde que la nature soit divisée en son essence, il est nécessaire qu'elle se situe avec son essence en une des parties du monde qui est son lieu et son centre (*markaz*), alors qu'elle est présente dans les autres parties avec ses forces et ses actes»[121].

Ce centre, qui fonctionne comme le cœur (*qalb*) et le pôle (*quṭb*) du monde, est le soleil. Spécialement disposé à recevoir les «bénédictions du Monde de l'Unité» (*barakât ʿâlam al-waḥda*) et les «influences salvatrices» (*nuğû*ʾ) des Intelligences, le soleil est le canal par lequel l'influx (*fayḍ*) du Plérôme se répand sur les êtres sensibles. Alors que l'Intellect figure comme la source ultime de toute émanation dans le monde des Intelligences, le soleil est le principe de l'émanation dans le monde sensible. Il reçoit l'influx, la lumière, les bénédictions, les impressions

[119] *Râḥat*, 277.

[120] *Râḥat*, 276-277. Plotin pose le problème analogue de la relation entre l'unité de l'Ame comme hypostase et la pluralité des âmes qui s'unissent à la multitude des corps. Selon lui, l'Ame est une substance à la fois indivisible et divisible: indivisible en son essence, elle se divise en venant dans les corps, mais seulement par accident (*Enn.*, IV,2,1); elle est à la fois unité et multiplicité (*Enn.*, IV,2,2, IV,9,2). Cette position n'est pas sans susciter de sérieux problèmes philosophiques (pour un bon aperçu de la question, voir Santa Cruz de Prunes, 55-59). Kirmânî était certes conscient de ces difficultés et essaie d'y échapper en apportant une modification profonde au système plotinien: les âmes procèdent d'une des Intelligences du Plérôme par émanation, tout comme les Intelligences émanent de l'Intellect; le processus de l'émanation se poursuivant avec la génération des âmes individuelles, il détermine également à ce niveau le passage de l'unité à la multiplicité.

[121] *Râḥat*, 277.12-14.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ou les influences des Intelligences et les transmet aux corps, qui sont illuminés et animés par elles: «les lumières (du soleil) illuminent chaque être du monde séparément; sa force y pénètre afin d'exercer sur chaque chose une influence déterminée, distincte de l'influence qu'elle exerce sur les autres, conformément à ce que cette chose reçoit d'elle»[122].

Le soleil doit son rôle d'intermédiaire entre le Plérôme des Intelligences et le monde sensible à sa position privilégiée au centre de l'univers: il est la planète médiane, venant après Saturne, Jupiter et Mars et devançant Vénus, Mercure et la Lune; en plus, il occupe le septième rang parmi les quatorze degrés de la hiérarchie cosmique, comprenant le Plérôme des Intelligences, la sphère extérieure, la sphère des fixes, Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure, la Lune, le feu, l'air, l'eau et la terre. Tous les corps célestes se meuvent par rapport au soleil et reçoivent de lui leur vie ou leur âme; la lumière du soleil rayonne sur les êtres sublunaires, dont elle est le principe vivificateur[123].

Les âmes émanent donc du monde des Intelligences par l'intermédiaire du soleil, le «centre» ou le «lieu» de la nature. Cet astre reçoit la totalité de l'influx destiné aux êtres sensibles et en transmet une partie aux autres astres, qui reçoivent de lui leur lumière et leur âme. De même, les trois règnes naturels du monde sublunaire tiennent leur âme ou principe vital du soleil: sans lui, il n'y aurait que matière morte.

Bien que Kirmânî ne le dise pas explicitement, il nous semble très probable que le soleil reçoit l'influx de l'Intelligence qui lui correspond dans la hiérarchie céleste. Selon le schéma décadique que notre auteur possède en commun avec Fârâbî, il s'agit de la sixième Intelligence[124]. Mais nous savons qu'il fait également appel à un système de correspondances où le soleil se situe en face du sixième émané, c.-à-d. la septième Intelligence[125]. Vu que seul en ce dernier schéma le soleil, occupant le septième rang d'une hiérarchie composée de quatorze entités, représente le centre de l'univers, il est évident d'accorder à la septième Intelligence le rôle de générer les âmes, alors que la dixième Intelligence façonne les corps des êtres sensibles.

Notre reconstitution se confirme par le fait que Kirmânî accentue le rôle de la lune dans la génération des règnes sublunaires[126]: la lune pré-

[122] *Râḥat*, 278.8-10; cf. 281.19-20: «l'acte du soleil pénètre dans le monde corporel; son impression (*ta'ṯîr*) se répand sur chaque être séparément».

[123] *Râḥat*, 256 et 279 (schémas), 278-279, 281, 315.

[124] *Râḥat*, 244, 256; voir *supra*, p. 272.

[125] *Râḥat*, 229, 279; voir *supra*, p. 280 n. 347.

[126] *Râḥat*, 314.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

side à la formation des corps, tandis que le soleil est la source dont émanent les âmes; leurs Intelligences correspondantes, respectivement la dixième et la septième, sont les deux démiurges du monde sensible. La fonction démiurgique de l'Ame Universelle est ainsi partagée entre ces deux Intelligences.

Kirmânî intègre l'hypostase néoplatonicienne de l'Ame dans son système des dix Intelligences séparées d'une manière toute particulière, bien distincte de Fârâbî. Il fait appel à une conception qui représente le soleil et la lune comme les producteurs respectifs de l'âme et du corps des êtres sublunaires. Il est utile de rechercher les antécédents de cette doctrine.

Le parallèle le plus proche de Kirmânî se trouve chez les Iḫwân aṣ-Ṣafâ'. Selon eux, le soleil est dans le ciel comme un roi sur terre; les planètes sont pour lui ce que sont les soldats, les serviteurs et les sujets pour le roi; le soleil prend position au centre de l'univers (*fî wasṭ al-ʿâlam*), tout comme le palais du roi se trouve au milieu de la capitale et la capitale au milieu du pays[127]. Le soleil est le «calife de Dieu» dans les cieux et sur terre; il est «le roi des astres» et sa sphère «le seigneur des sphères»[128]. Il est la lampe (*qandîl*) qui éclaire de sa lumière l'univers entier. Il émet une «force spirituelle» (*qûwa rûḥânîya*) qui pénètre les astres, les éléments et les règnes naturels et qui veille au salut de l'univers, en permettant à chaque être d'atteindre son achèvement, sa perfection et sa permanence. En tant que source de cette force, le soleil est comme le cœur de l'univers: «de même que la chaleur naturelle du cœur assure au corps animal vie et bonne santé, la lumière solaire assure à l'univers vie et bon état, existence accomplie et durée parfaite»[129]. La force spirituelle émanant du soleil (désignée par les philosophes comme les *rûḥânîyât aš-šams*) est le principe de vie qui anime les corps et leur

[127] Iḫwân, *Rasâ'il*, II, 30; cf. *Ğâmiʿa*, I, 519-520, II, 111-112; Naṣr (a) 77; Marquet (a) 114-118. En situant le soleil au milieu (*fî wasṭ*) des corps célestes, Kirmânî et les Iḫwân ne sont pas pour autant des défenseurs de l'héliocentrisme: ils maintiennent que la terre se trouve immobile au centre de l'univers (*Râḥat*, 369-370; Iḫwân, *Rasâ'il*, II, 30.12-13: *mawḍiʿ al-arḍ fî markaz al-ʿâlam*). Nous trouvons une conception analogue chez Théon de Smyrne, *Expositio*, 187-188: tout comme chez l'homme le centre de la vitalité (= le cœur) diffère du centre de son volume («situé vers l'ombilic», περὶ τὸν ὀμφαλόν), l'univers a pour centre de son volume la terre et comme centre de vitalité le soleil; cf. Vajda (b) 486.

[128] Iḫwân, *Rasâ'il*, II, 306, IV, 214, 427.

[129] Iḫwân, *Rasâ'il*, II, 145.6-7 (cf. Marquet (a) 115), IV, 214-216, 224. Philon, *Quis Rerum Divinarum Heres*, 222-224, compare les sept planètes aux sept branches du candélabre juif: le soleil se situe au milieu et donne le plus de lumière.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

donne la possibilité de croître, de se développer et d'atteindre leur perfection: il s'agit, en d'autres termes, de l'âme des êtres sensibles[130]. Les Iḫwân attribuent donc au soleil la même fonction que Kirmânî: il est la source de l'émanation des âmes individuelles.

En un texte important, les Iḫwân situent cette doctrine dans l'ensemble de leur système cosmologique. L'Ame Universelle, qui s'occupe de la formation et de l'organisation du monde sensible avec l'aide des corps célestes, possède deux extrémités (*ṭarafân*): une partie supérieure, la «tête» (*ra's*) de l'Ame, qui est en contact avec l'Intellect, et une partie inférieure, la «queue» (*ḏanab*) de l'Ame, contiguë au monde de la nature. De la tête émane une force qui descend par le soleil et donne aux êtres sensibles leur splendeur, gloire, perfection et permanence (la seconde perfection dans la terminologie de Kirmânî): il s'agit des âmes individuelles émanant du soleil. La force qui émane de la «queue» de l'Ame, par contre, descend par la lune et prend charge du monde de la génération et de la corruption en sa corporéité: elle est le démiurge qui organise (*tadbîr*) les corps en ce monde, les instaure en leur première perfection[131]. Tout comme Kirmânî, les Iḫwân admettent donc deux principes distincts dans la génération du monde sensible: un principe du corps associé à la lune et un principe de l'âme associé au soleil. Mais alors que les Iḫwân caractérisent ces principes comme des forces émanant des deux extrémités de l'Ame Universelle, notre auteur les identifie avec la dixième et la septième Intelligence, correspondant respectivement à la lune et au soleil.

La version donnée par Kirmânî est une adaptation d'un système initial dont on retrouve la trace chez les Iḫwân: les deux extrémités de l'Ame ont été remplacées par deux Intelligences du Plérôme. Sans vouloir relancer le débat concernant la relation entre les Iḫwân et l'ismaélisme[132], il semblerait donc que Kirmânî connaissait leur Encyclopédie,

[130] Iḫwân, *Rasâ'il*, II, 145, IV, 214, 427.

[131] Iḫwân, *Rasâ'il*, IV, 215, 223-224; cf. Marquet (a) 115. De même, Plotin distingue dans l'âme deux parties, dont l'inférieure se charge de produire les êtres vivants: «Toute âme a un côté inférieur tourné vers le corps et un côté supérieur tourné vers l'intelligence. Et l'âme totale, qui est l'âme du tout, organise l'univers par la partie d'elle-même qui est du côté du corps» (*Enn.*, IV,8,8.12-15; cf. *Theol. Arist.*, VII, 91.5 / § 45, p. 249-251); voir également *Enn.*, IV,8,3.25-28; *Dicta Sap. Gr.*, I, § 58, p. 235-237.

[132] La date de la composition des *Rasâ'il Iḫwân aṣ-Ṣafâ'*, l'identité de leurs auteurs, ainsi que leur arrière-plan religieux sont fort controversés: certains accordent une origine ismaélienne à l'œuvre (le plus fervent défenseur de la thèse ismaélienne est Y. Marquet; voir e.a. «Les épîtres des Iḫwân aṣ-Ṣafâ', œuvre ismaélienne», *SI*, 61, 1985, 57-80);

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

avec laquelle sa philosophie de la nature présente d'ailleurs de nombreuses ressemblances, à moins qu'ils tiendraient leur doctrine du soleil et de la lune démiurges d'une source antique commune. Pour Kirmânî, cela concorderait parfaitement avec ce que nous savons déjà de l'inspiration néoplatonicienne de sa philosophie. Examinons cela de plus près.

Il nous faut remonter jusqu'à Platon. Dans la *République*, le soleil est associé à l'Idée du Bien: alors que le soleil figure dans le monde sensible comme le principe de la vision, le Bien représente dans le monde intelligible le principe de l'intelligibilité. En plus, le soleil donne aux objets visibles la genèse, l'accroissement et la nourriture; le Bien confère aux objets connaissables l'existence[133].

A la suite de Platon, Plotin reprend l'image du soleil et lui donne une place importante en son système: le soleil et sa lumière deviennent chez lui une des principales métaphores de l'émanation. L'Intellect émane de l'Un comme la lumière procède du soleil[134]. Alors que l'Un est associé au soleil en tant que source de l'émanation du monde intelligible, l'Intellect prend la place du soleil lorsqu'il figure comme la source de l'émanation du monde sensible. L'Intellect est «le soleil de l'autre monde» (ὁ ἐκεῖ ἥλιος), dont la «lumière incorporelle, qui est en même temps *logos* et forme»[135], est transmise par l'intermédiaire de l'Ame au soleil sensible, qui illumine et vivifie notre monde[136]. L'idée que le soleil reçoit du monde intelligible l'influx par lequel notre monde vit, se

d'autres, tout en reconnaissant une parenté avec la doctrine ismaélienne, situent les Iḫwân en dehors de la secte (voir les arguments avancés par I. Netton, «Brotherhood versus Imâmate: Ikhwân al-Ṣafâ' and the Ismâ'îlîs», *JSAI*, 2, 1980, 253-262; id. (b) 95-104). Nous penchons plutôt en faveur de cette dernière position. Le système des Iḫwân puise incontestablement aux mêmes sources antiques que les philosophes ismaéliens, mais certains points capitaux de leur doctrine (comme la conception de Dieu et du *taw'ḥîd*, la prophétologie et l'imamologie) diffèrent radicalement de l'ismaélisme. En plus, aucun auteur ismaélien d'époque fatimide cite les *Rasâ'il* comme une œuvre appartenant à la *da'wa*: ce n'est qu'au Yémen ṭayyibite que l'œuvre a été «récupérée» par les ismaéliens (H.F. al-Hamdânî, «Rasâ'il Ikhwân aṣ-Ṣafâ' in the Literature of the Ismâ'îlî Ṭaiyibî Da'wat», *Der Islam*, 20, 1932, 281-300). L'origine non-ismaélienne des *Rasâ'il* n'exclut pas pour autant que des auteurs fatimides comme Kirmânî en aient pu faire usage.

[133] Platon, *Resp.*, VI, 508c-509b.

[134] Plotin, *Enn.*, I,7,1, V,3,12 (cf. *Ep. Sc. Div.*, 175.6-7 / § 113, p. 321), V,5,8, VI,8,18, VI,9,9.

[135] Plotin, *Enn.*, I,6,3.18-19: φωτὸς ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἴδους ὄντος.

[136] Plotin, *Enn.*, IV,3,11 (cf. Armstrong (a) 55-56), V,6,4.16-18 (cf. *Dicta Sap. Gr.*, I, 186.2-7 / § 17-18, p. 367): l'Un est la lumière, l'Intellect le soleil, l'Ame la lune; alors que l'Ame est éclairée par l'Intellect, l'Intellect possède en soi sa propre lumière, tout en demeurant dépendant d'une source ultime de lumière, c.-à-d. l'Un.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

développe et atteint sa perfection, est donc clairement présente chez Plotin. En plus, les planètes sont considérées comme des dieux visibles (ὁρατοὶ θεοί) qui manifestent les dieux intelligibles (νοητοὶ θεοί): entre les deux existe une stricte correspondance[137]. Les astres et en particulier le soleil deviennent ainsi les intermédiaires entre le monde intelligible et sensible: ils transmettent l'influx dont notre monde tire sa subsistance[138].

On a reconnu chez Plotin les traces d'une théologie solaire qui est également attestée dans le *Corpus Hermeticum*, chez Plutarque, Théon de Smyrne et Macrobe, et dont on a attribué l'origine au stoicien Posidonius[139]. Les grandes lignes de cette théologie méritent d'être rappelées ici, puisqu'elles présentent des analogies frappantes avec ce que nous avons lu chez les Iḫwân et Kirmânî. Elle suppose, tout d'abord, l'ordre dit «chaldéen» des planètes: contrairement à l'ordre dit «égyptien» (défendu par Platon et Aristote), il accorde au soleil une place centrale entre, d'une part, Saturne, Jupiter et Mars et, d'autre part, Vénus, Mercure et la Lune[140]. Cet ordre «chaldéen» devint très répandu dans l'Antiquité tardive, ainsi que chez les astronomes et astrologues musulmans[141]. Par sa position centrale le soleil est le roi; il est entouré des autres planètes comme le roi s'entoure de soldats et de gardes du corps[142]. Véritable cœur de l'univers, le soleil émet une «lumière intelligible» (φῶς νοερόν) qui illumine et donne vie au monde. Il reçoit ainsi une fonction démiurgique: en faisant rayonner l'influx créateur qui

[137] Plotin, *Enn.*, III,5,6.21-24.

[138] Armstrong (a) 56-57.

[139] L'origine posidonienne de cette théologie, telle qu'elle a été défendue par Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, et par Cumont, 473-475, est, comme tout ce qui touche à ce philosophe, très controversée: voir, p.ex., R.M. Jones, «Posidonius and Solar Eschatology», *Class. Philol.*, 27, 1932, 113-135. Posidonius semble subir dans les études classiques le même sort que les «Sabéens» de Ḥarrân en islamologie: maintes doctrines étranges ou difficilement explicables leur sont automatiquement imputées!

[140] F. Boll, «Hebdomas», *R.E.*, VII/2, col. 2566-2570; P. Boyancé, «La religion astrale de Platon à Cicéron», *REG*, 65, 1952, 346-348; Cumont, 451-452.

[141] Macrobe, *In Somn. Scip.*, 1.19, 1-2; Proclus, *In Tim.*, III, 61-63. Proclus se trouve en une position embarrassante: alors que Platon défend le système «égyptien» (qui oserait douter de la parole du Maître?), les Oracles chaldaïques, les Théurges, Jamblique et Julien, auxquels Proclus accorde une autorité énorme, préfèrent le système «chaldéen». Il opte quand même, non sans hésitation, pour ce dernier, le plus en vogue à son époque (Proclus, *In Remp.*, II, 219-221). L'ordre «chaldéen», lié à l'exaltation du soleil en tant qu'astre médian, est pratiquement admis par tous les auteurs musulmans; ainsi, p.ex. Ǧâbir (cf. Kraus (a) 147), Maqdisî (*Kitâb al-Bad'*, II, 13), Fârâbî, les Iḫwân et Kirmânî; voir en plus les références données par Vajda (b) 486-487.

[142] Voir, p.ex., Philon, *Quis Rerum Divinarum Heres*, 45, *De Opificio Mundi*, 18; Proclus, *In Remp.*, II, 59, 220; cf. Cumont, 452-453.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

émane du monde intelligible, le soleil est le Νοῦς du monde (*mens mundi*) dont procèdent les âmes individuelles et qui réalise l'ordre et l'harmonie de l'univers[143]. Les âmes descendent du soleil afin d'entrer dans les corps; après la mort corporelle, elles remontent vers le soleil ou, selon certaines versions, vers la lune[144]. Tandis que le soleil se charge des âmes, ainsi que de l'harmonie et de la perfection des êtres, la lune a pour tâche de transformer la matière d'ici-bas, de former les corps et de veiller à leur développement[145]. La distinction dans l'activité démiurgique entre une partie psychique, associée au soleil, et une partie physique, associée à la lune, ne se limite pas à la théologie astrale «posidonienne», mais se rencontre fréquemment dans l'astrologie grecque: alors que la formation des âmes est attribuée au soleil, les corps se développent sous l'influence de la lune[146]. Comme le remarque un auteur chrétien: *gentiles credebant ex sole habere spiritum, ex luna corpus*[147]. Voilà exactement la doctrine que nous avons relevée chez Kirmânî et les Iḫwân.

[143] *Corp. Herm.*, XVI, 5, p. 233-234 (le soleil démiurge), XVI, 7-8, p. 234-235, XVI, 10, p. 235, XVI, 12, p. 235.25: «le Soleil est le conservateur et le nourricier de toute espèce d'êtres» (σωτὴρ δὲ καὶ τροφεύς ἐστι παντὸς γένους ὁ ἥλιος), XVI, 17, p. 237 (le soleil reçoit de Dieu l'influx du Bien et le transmet au monde sensible), XVI, 18, p. 237.20-21: «c'est pourquoi Dieu est le Père de toutes choses, le Soleil en est le créateur (δημιουργὸς δὲ ὁ ἥλιος) et le monde est l'instrument de cette action créatrice (ὁ δὲ κόσμος ὄργανον τῆς δημιουργίας)» (cf. Festugière (a) 17, 65-66); Cicéron, *De Re Publica*, VI, 17: *dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine, ut cuncta sua luce lustret et compleat*; Macrobe, *Sat.*, 1.20,6; Théon de Smyrne, *Expositio*, 187-188; cf. Cumont, 458-462.

[144] Sextus Empiricus, *Adv. Phys.*, I, 73-74; Plutarque, *De Facie in Orbe Lunae*, 943a, 945b-c; Julien, *Or.*, V, 169c, 172a; cf. Reinhardt, 313-316. Par sa force vitale, le soleil jette dans le monde la semence qui donnera naissance aux âmes; cf. Reinhardt, 320; Cumont, 463-464.

[145] Macrobe, *In Somn. Scip.*, 1. 12,14: φυτικόν *vero, id est naturam plantandi et augendi corpora, in ingressu globi lunaris exercet*; *Corp. Herm.*, XI, 7, p. 150.8-9; la lune est ὄργανον τῆς φύσεως τὴν κάτω ὕλην μεταβάλλουσαν (cf. Festugière (a) 55-56).

[146] Cumont, 463; A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, 521. Pour ne citer que quelques passages caractéristiques: Ἥλιος ἄρχει πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ κινήσεως··· Σελήνη ἄρχει τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος παντός (Antiochus d'Athènes, dans *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, VII, Bruxelles, 1908, 127); τὰ τῶν ψυχῶν ἤθη, τήν τε φυσικὴν ψυχικὴν φρόνησιν καὶ τὴν προαίρεσιν ὑπ' αὐτοῦ Ἡλίου σημαίνεσθαι, ὥσπερ ἐκ τῆς Σελήνης τὰ τοῦ σώματος καὶ τὰ περὶ τὸ σῶμα (Héliodore, dans *C.C.A.G.*, IV, Bruxelles, 1903, 82); ἀπὸ Ἡλίου ὃς δηλοῖ τὰ ψυχικά, ἀπὸ Σελήνης ἢ δηλοῖ τὰ σωματικά (Vettius Valens, *Anthologiae*, IV, 29, éd. D. Pingree, Leipzig, 1986, p. 195); *Sol auctor spiritus, luminis ac caloris, humanae vitae genitor et custos. Luna corporum praesul est* (Macrobe, *Sat.*, 1. 19,17); *Luna humanorum corporum mater, Sol per quem cunctis animantibus immortalis anima divina dispositione dividitur* (Firmicus Maternus, *Mathesis*, V, Praef. 5, éd. W. Kroll e.a., Leipzig, 1968, p. 3).

[147] Vindicianus Afrus, *Expositio membrorum*, éd. V. Rose, *Theodori Prisciani Euporiston*, Leipzig, 1894, 463.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Les éléments de cette théologie astrale, liés à des thèmes astrologiques, ont laissé des traces dans la philosophie de Plotin. Mais son influence accrût encore dans le néoplatonisme ultérieur, où elle atteint son expression la plus complète avec l'*Hymne au Roi Hélios* de l'Empereur Julien. Tous les ingrédients du système que nous venons de décrire y sont présents. Le Roi Hélios, situé au milieu des sphères et dieux célestes, domine par sa splendeur et par sa force l'univers entier[148]. Occupant une position intermédiaire entre le niveau intelligible et le niveau sensible[149], il transmet l'influx du monde supérieur et devient ainsi le démiurge du monde sensible, auquel il confère vie et perfection[150]. Alors que le soleil remplit les êtres de formes intelligibles, de beauté et de bonté, la lune, occupant la dernière sphère céleste, domine la matière: elle est le démiurge des corps matériels[151]. L'*Hymne au Roi Hélios*, dont le contenu philosophique est en large partie tributaire à Jamblique[152], indique que notre théologie astrale avait été adoptée par le néoplatonisme. Elle apparaît en effet dans les écrits de Proclus: la lune tient à l'égard du monde sublunaire le rôle de nature et de mère, réglant les générations, changements, accroissements et diminutions des êtres corporels, tandis que le soleil tient le rôle de père, remplissant le monde de vie, de splendeur et de perfection[153]. Les âmes descendent dans le monde par les rayons du soleil; grâce à sa lumière pure, il illumine les âmes et leur donne la force de remonter. Pour cette raison, le soleil est appelé «l'Elévateur» (ὁ Ἀναγωγεύς)[154].

Il ne fait aucun doute que Kirmânî et les Iḫwân sont les héritiers de cette longue tradition antique. Cependant, le système a subi une certaine transformation: le soleil et la lune ne sont plus des divinités, mais de simples intermédiaires qui agissent comme instruments du démiurge. Les Iḫwân (ou leur source) ont élaboré une synthèse entre cette doctrine et la notion plotinienne des deux faces de l'Ame: soleil et lune deviennent les

[148] Julien, *Or.*, IV, 132d, 134b, 135b-c.

[149] Julien, *Or.*, IV, 138c-d, 141b. A la suite de Jamblique, Julien introduit une distinction entre les dieux intelligibles (νοητοι θεοί) et le monde intermédiaire des dieux intellectifs (νοεροὶ θεοί), dont le Soleil est le centre et le roi. Ce Soleil (Hélios - Mithras) reçoit l'influx de son équivalent parmi les dieux intelligibles et le transmet au soleil du monde sensible. Julien en vient ainsi à distinguer trois soleils, correspondant aux trois niveaux cosmiques (*Or.*, IV, 133); cf. Cumont, 467-468.

[150] Julien, *Or.*, IV, 135c, 140a-b, 140d-141a, 142a, 144d.

[151] Julien, *Or.*, IV, 150a, 154d, V, 167d-168a, 171a-b, 172b-c.

[152] R.E. Witt, «Iamblichus as a Forerunner of Julian», *De Jamblique à Proclus* (Entretiens Hardt 21), Genève, 1975, 35-67.

[153] Proclus, *In Tim.*, I, 34, III, 65, 82, 131, 277, *In Remp.*, I, 276-281, II, 220-221.

[154] Proclus, *In Tim.*, I, 34, III,82.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

deux instruments de l'Ame-démiurge, liés respectivement à sa face supérieure et inférieure. Pour Kirmânî, ces astres sont les canaux par lesquels agissent les deux Intelligences chargées de la constitution et de la préservation du monde sensible.

Il est difficile d'établir si Kirmânî a élaboré son interprétation à partir de l'Encyclopédie des Iḫwân, mais il est très probable qu'il ait connu la théologie astrale par les mêmes sources néoplatoniciennes dont s'inspire sa philosophie, ainsi que par des manuels d'astrologie arabe, héritière de l'astrologie grecque, à laquelle, nous le verrons à l'instant, il accordait une importance considérable. S'il n'y a donc pas de parenté directe, il faudrait au moins convenir que Kirmânî et les Iḫwân ont dû puiser à des sources communes.

C. *La Providence (ʿinâya) ou la fonction providentielle des Intelligences envers le monde*

Les âmes, principes internes du mouvement, meuvent les êtres vers ce qui protège et développe leurs corps (la première perfection), ainsi que vers le but ultime de leur existence (la seconde perfection): la profession du *tawḥîd* et le retour des âmes vers leur origine céleste.

Les âmes émanent du monde des Intelligences, pénètrent dans les corps et les aident à se purifier, afin qu'ils puissent réintégrer leur demeure originelle. Pour autant que le Plérôme des Intelligences figure comme source de l'émanation des âmes, il accomplit une fonction providentielle envers le monde sensible: il ne se limite pas à créer les êtres corporels et matériels, mais leur donne également les moyens de se perfectionner, de se développer d'une façon optimale et d'atteindre leur finalité, et cela grâce à l'émanation des âmes. La sollicitude des Intelligences envers le monde sublunaire va même plus loin. Après la formation des corps et l'émanation des âmes, les Intelligences règlent, avec l'aide des corps célestes, le cours des événements sur terre; par un influx perpétuel, elles soutiennent les êtres dans l'existence et leur donnent la force nécessaire à s'épanouir. La création entière reflète la présence d'une Sagesse supérieure, principe de l'harmonie et de la beauté de l'univers: la Providence, qui s'enracine dans l'Intellect.

1. L'influence des corps célestes sur le monde sublunaire

Grâce à leur perfection, qui les situe au sommet du monde sensible, les corps célestes figurent comme les instruments avec lesquels les Intelligences constituent les êtres sublunaires: nous savons déjà que la lune préside à la génération des corps, le soleil à l'émanation des âmes.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mais l'influence des corps célestes ne se limite pas à cette fonction démiurgique. En réalité, ils tiennent le rôle d'intermédiaires pour toutes les actions que les Intelligences exercent envers le monde. Ainsi, ils rythment les cycles de génération et de corruption, déterminent les événements sur terre, transmettent l'influx par lequel les Intelligences soutiennent les êtres. Les corps célestes sont donc les instruments qui aident les Intelligences à accomplir leur fonction providentielle[155].

Le monde sublunaire étant dominé par les influences ou impressions (*âṯâr / ta'ṯîrât*) des corps et sphères célestes, l'astrologie prend une place importante dans le système de Kirmânî[156]. Chaque astre, chaque planète reçoit une fonction spécifique, déterminée selon les règles de l'astrologie par sa nature, sa position et la conjonction générale du ciel[157]. En différents endroits du *Râḥat al-ʿAql* apparaissent des notions astrologiques, toujours très allusives et voilées de mystère: l'influence des astres sur notre bas monde, et en particulier sur la succession des cycles des Prophètes et Imams, appartient au *bâṭin* de la doctrine. Kirmânî nous apprend qu'il s'agit d'une matière secrète, qui ne peut être révélée qu'aux «âmes pures» (*al-anfus aṭ-ṭâhira*) des vrais frères et dont «l'hypocrite» (*munâfiq*) doit être tenu à l'écart[158].

Cette attitude illustre la distance qui sépare notre auteur de la *falsafa*, généralement hostile à l'astrologie[159]. Fârâbî admet certes l'influence des corps célestes sur la constitution du monde sublunaire et

[155] *Râḥat*, 224, 280.3 (*al-aǧsâm al-mu'aṯṯira fî ʿâlam aṭ-ṭabîʿa*), 281, 306-307, 315-316, 317, 322-323, 333, 390.

[156] *Râḥat*, 312-313 (les signes du zodiaque), 313-316 (les différentes conjonctions des astres).

[157] *Râḥat*, 390.

[158] *Râḥat*, 317-318; cf. *Mabâsim*, 119, où Kirmânî défend l'imamat d'al-Ḥâkim à l'aide d'arguments astrologiques. Le caractère secret de l'astrologie dans l'ismaélisme s'explique probablement par ses implications en matière de prophétologie et d'imamologie; cf. H. Halm, «Zur Datierung des ismâʿîlitischen Buches der Zwischenzeiten und der zehn Konjunktionen», *WO*, 8, 1975, 91-107; van Ess (b) 35-44 (al-Ḥâkim et l'astrologie).

[159] Fârâbî a attaqué l'astrologie dans un traité intitulé *Nukat fî mâ yaṣiḥḥ wa lâ yaṣiḥḥ min aḥkâm an-nuǧûm* (éd. Dieterici (a) 104-114). Il est suivi par Ibn Sînâ, *Risâla fî Ibṭâl aḥkâm an-nuǧûm* (éd. H.Z. Ülken, *Ibn Sina Risaleleri*, II, Istanbul, 1953, 49-67); cf. A.F. Mehren, «Vues d'Avicenne sur l'astrologie», *Le Muséon*, 3, 1884, 385-403; M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam* (HdO, Abt. 1, Erg. 6, Absch. 2), Leyde, 1972, 275. Loin de nier l'influence des astres, Fârâbî reproche aux astrologues de violer les lois de la logique, d'établir arbitrairement des liens de causalité entre des phénomènes sans rapport réel et d'émettre des jugements sans la moindre preuve sérieuse. Pour lui, l'astrologie n'est pas une science mais une forme de superstition.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sur les phénomènes naturels qui y ont lieu[160], mais il s'agit pour lui d'une causalité purement physique et méchanique, qui n'est pas toujours en accord avec l'activité de l'Intelligence agente, entièrement portée vers le salut de l'homme. L'éventuel conflit entre la causalité astrale et les fins de l'Intelligence agente explique l'apparition du mal, c.-à-d. tous les facteurs qui empêchent l'homme à atteindre sa finalité[161].

Une telle disjonction est exclue pour Kirmânî. Les corps célestes ne peuvent agir contre les Intelligences, puisqu'ils sont leurs instruments, leurs intermédiaires qui ne font que transmettre les influences supérieures au monde inférieur. Les astres sont les agents de la Providence. Pourtant, leur action ne semble pas toujours bénéfique: certaines conjonctions et certains endroits de l'univers (comme la redoutable «queue du dragon») sont particulièrement néfastes, provoquant des catastrophes naturelles, des guerres, le déclin de religions et de civilisations entières[162]. Ces événements ne sont cependant pas contraires à la Providence; ils ont leur place dans l'ordre du monde, même si, pour l'homme qui les subit à un moment déterminé, ils peuvent paraître comme des expressions du chaos et du mal. Pour Kirmânî, le mal est absent dans l'organisation de l'univers: il n'apparaît qu'au niveau de l'homme[163]. Une dualité entre les actions de la nature et celles du monde des Intelligences, telle qu'elle est impliquée par Fârâbî, serait inconcevable pour notre auteur, son univers faisant preuve d'une unité absolue.

2. L'émanation continue de l'influx (*fayḍ*)

Les corps célestes transmettent aux êtres sublunaires un influx qu'ils reçoivent du monde des Intelligences. Vu le parallélisme et la correspondance entre les Intelligences et les sphères célestes, chaque Intelligence confère à sa sphère et à la planète qu'elle porte, une force, lumière

[160] Fârâbî, *Ârâ'*, VIII,1, p. 134-136, IX,5, p. 156; cf. Th.-A. Druart, «Al-Fârâbî's Causation of the Heavenly Bodies», dans P. Morewedge (éd.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar, 1981, 35-45.

[161] Fârâbî, *Siyâsa*, 72-73; cf. Druart, 39-40, 42. En instaurant une certaine disjonction entre les influences astrales, qui représentent une nécessité physique, et le domaine de l'âme, Fârâbî sauve la liberté de l'homme: en ses facultés psychiques et intellectuelles, l'homme n'est pas entièrement soumis au déterminisme astral.

[162] *Râḥat*, 313-316.

[163] Pour autant que les influences extérieures des Intelligences ne suffisent pas à actualiser l'intellect humain, celui-ci échappe au déterminisme des astres: l'homme demeure libre d'accepter ou de refuser l'instruction qui lui apportera le salut (voir *infra*, p. 351). Kirmânî semble également accorder l'origine du mal à l'élément terre, sans doute sous l'influence de la doctrine néoplatonicienne qui associe le mal avec la matière (voir *supra*, p. 317).

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ou grâce (*baraka*) que cette dernière fait rayonner sur les êtres d'ici-bas[164]. Cet influx est, contrairement à l'âme en tant que force intérieure, une force extérieure qui soutient les êtres dans l'existence et les aide à atteindre leur perfection. Caractérisé comme une grâce divine qui protège et soutient continuellement la création, l'influx établit une relation permanente entre les Intelligences et le monde sublunaire: sans cette émanation continue, transmise par l'intermédiaire des corps célestes, les êtres cesseraient d'exister[165].

La notion de l'influx joue un rôle important dans le système émanatiste des Iḫwân. Un influx continu découle de Dieu comme une lumière d'une source lumineuse, donnant l'existence, «en une fois», en dehors du temps et de l'espace, à l'Intellect, l'Ame et la Matière, puis aux êtres du monde sensible: les corps célestes, les quatre éléments et les trois règnes. Après avoir produit ces entités, l'influx ne s'arrête pas pour autant: il continue à rayonner sur les créatures, émanant de Dieu vers l'Intellect, de l'Intellect vers l'Ame, de l'Ame vers la Matière et finalement, par l'intermédiaire des astres, vers les êtres sublunaires. Une émanation continue et ininterrompue se répand à travers tout le cosmos, qui serait incapable de subsister sans elle: les créatures se trouvent en un état de dépendance perpétuelle, ayant besoin du soutien permanent de l'influx[166].

Bien que très proche des Iḫwân, Kirmânî se sépare d'eux en faisant partir l'influx de l'Intellect et non de la divinité: une fois instauré, l'Intellect devient un être autonome, ne dépendant plus du Principe qui l'a mis dans l'existence[167]. Les Iḫwân distinguent deux phases dans l'émanation — celle qui a produit les hypostases et les êtres «en une fois» et celle qui, par un influx continu, les soutient dans l'existence — mais ils les désignent par un seul terme: *fayḍ*. Kirmânî, par contre, introduit une distinction terminologique bien nette entre ces deux phases: *inbiʿâṯ* désigne l'émanation créatrice par laquelle a été constitué le Plérôme et qui est à l'origine des âmes et du monde sensible, tandis que *fayḍ* se réfère à l'émanation «soutenante», qui ne produit pas de nouveaux êtres, mais soutient par un influx perpétuel les êtres dans l'existence, tout en les aidant à atteindre leur seconde perfection[168].

[164] *Râḥat*, 277-278.
[165] *Râḥat*, 161, 200, 245, 249, 312.
[166] Iḫwân, *Rasâ'il*, III, 185, 189-190, 196, 216, 285, 337, 350, IV, 200, 213, 409; cf. Marquet (a) 58-60, 65-66, 73, 75, 82, 85, 93, 104.
[167] Voir *supra*, p. 118-120.
[168] *Râḥat*, 286.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

3. La Providence (*ʿinâya*)

L'émanation des âmes individuelles, l'influence des corps célestes et l'influx qui soutient les êtres dans l'existence, sont des aspects de la providence exercée par les Intelligences envers le monde. Kirmânî décrit la providence comme suit: «elle est ce qui protège la totalité des êtres selon un ordre établi, de telle manière qu'aucun d'eux ne peut s'en soustraire; elle est ce dont dépend l'existence du tout; elle est ce qui attribue le tout au tout en guise d'aide, soit par un seul intermédiaire, soit par plusieurs, afin qu'elle conduise chaque être à son sommet, à sa perfection et à sa limite»[169]. La providence opère à chaque niveau de la création. Elle se manifeste lors de la constitution du Plérôme, en donnant aux Intelligences leur place dans la hiérarchie et en faisant correspondre à chacune d'elles une sphère particulière[170]; elle détermine la position des sphères et corps célestes[171], veille à ce que chaque être possède toutes les facultés nécessaires à sa survie[172] et donne à chaque créature, même la plus vile, une place et une fonction dans l'ordre de l'univers[173]. Elle confère aux êtres ce qui leur revient de droit, c.-à-d. une âme et un soutien par l'influx, forces internes et externes grâce auxquelles ils peuvent survivre et atteindre leurs deux perfections d'une façon optimale[174]. Alors que la providence s'exerce immédiatement sur les Intelligences, elle agit sur les êtres sublunaires par l'intermédiaire des Intelligences, qui à leur tour se servent des corps célestes comme instruments[175].

La providence est donc le principe qui règle l'harmonie de l'univers. Elle représente un élément d'ordre et de rationalité, qui confère

[169] *Râḥat*, 417.10-13.

[170] *Râḥat*, 249, 261; voir *supra*, p. 247-248.

[171] Ainsi, elle a placé le soleil dans la quatrième sphère, la position la plus propice à la génération et à la vie des règnes sublunaires: situé plus près de la terre, il brûlerait tout; plus éloigné d'elle, sa chaleur serait trop faible pour permettre la vie (*Râḥat*, 223, 321). La providence a donné à la terre une forme irréguliaire afin de permettre le mélange des éléments (*Râḥat*, 371, 379).

[172] Ainsi, le corps humain a reçu tous les organes qui doivent lui permettre de se nourrir: une bouche, des dents, un estomac, des mains pour prendre la nourriture, etc. En plus, la providence a donné à l'homme la possibilité de fabriquer des outils, afin de cultiver et de préparer ses aliments (*Râḥat*, 250-251, 430, 433).

[173] Même les animaux les plus repoussants pour l'homme, comme les serpents, les scorpions, les mouches ou les poux, ont pourtant, grâce à la providence, une fonction indispensable à la survie et à la perfection du monde: ils ont pour tâche d'éliminer déchets et cadavres qui risqueraient par leur putréfaction de vicier l'air nécessaire à la vie (*Râḥat*, 224, 228).

[174] *Râḥat*, 224-225, 287-288, 370-371, 418.

[175] *Râḥat*, 223, 228, 239, 269.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

à la création entière la beauté et l'intelligibilité. Kirmânî parle de la providence divine (*al-ʿinâya al-ilâhîya*) qui vient «d'en haut» (*min fawqin*), se répand sur les Intelligences et pénètre le monde de la nature[176]. Il établit une relation étroite entre cette providence et la sagesse (*ḥikma*) sur laquelle repose l'organisation du cosmos: la providence reflète une intelligence supérieure, la même qui inspire le sage démiurge lors de la fabrication des corps sensibles[177]. Les Intelligences étant elles-mêmes soumises à la providence, il faut que celle-ci les précède. Mais, d'autre part, la providence ne peut être située au niveau de l'Ultime, puisque cela impliquerait une continuité entre créateur et créature contraire aux principes du *tawḥîd*. La providence est donc nécessairement liée à l'Intellect, la première créature et la première cause, qui se trouve à la base de la création entière. Réunissant en son essence toutes les perfections et tous les paradigmes de l'univers, l'Intellect se manifeste dans la Sagesse qui se répand, par la voie de l'émanation, à travers tous les niveaux de la hiérarchie cosmique.

Cette notion de la providence joue déjà un rôle important dans le néoplatonisme. Plotin, dont le *Traité sur la Providence* (*Enn.* III, 2 et 3) eut une influence considérable, déduit du terme πρόνοια que l'Intellect précède la providence, puisque celle-ci en découle: νοῦν πρὸ αὐτοῦ[178]. L'antériorité de l'Intellect n'est pas temporelle, mais réside dans le fait qu'il figure comme archétype ou paradigme du monde sensible, qui en est l'image, le reflet. L'Intellect produit le monde non selon un plan préétabli[179], mais suivant une nécessité physique liée à la perfection de son essence: en s'auto-intelligeant, l'Intellect, qui est le Bien, ne peut produire que son image, c.-à-d. le bien[180]. Ainsi procède de son essence un principe d'harmonie, le *logos*, qui établit une correspondance structurelle entre le sensible et son modèle intelligible[181]. Ce *logos*, comparé par Plotin à la semence[182], se rapproche étroitement de la notion de Sagesse (*ḥikma*) chez Kirmânî: il s'agit du principe qui produit l'harmonie règnant dans le monde sensible, ainsi que l'ordre universel. Le *logos* est «le moyen dont l'intelligence se sert pour organiser le cosmos sensible»[183]; «dans le

176 *Râḥat*, 224.
177 *Râḥat*, 288, 322, 359, 371-372, 379, 417.
178 Plotin, *Enn.*, III,2,2, VI,8,17; cf. Parma, 23.
179 Plotin, *Enn.*, III,2,2,8.
180 Parma, 46-47, 52.
181 Plotin, *Enn.*, III,2,2; cf. Parma, 54; Santa Cruz de Prunes, 78-79.
182 Plotin, *Enn.*, III,2,2.
183 Santa Cruz de Prunes, 80; cf. Parma, 56-57.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

monde sensible tout le devenir s'accomplit conformément à un patron rationnel (*logos*); rien n'y échappe à l'ordre inscrit dans la loi de l'univers. C'est à cause du *logos* que le sensible est un *kosmos* où domine un ordre conforme à l'intelligence»[184]. En tant que principe d'harmonie, d'ordre et de proportion, le *logos* n'est autre que l'expression de la providence, grâce à laquelle «le monde sensible est une image belle de son paradigme intelligible»[185].

Pour Proclus au contraire, la providence précède l'Intellect (πρόνοια < πρὸ νοῦ): elle se situe au niveau des hénades[186]. «La providence étant la mise en acte de la bonté» (ἐνέργεια γὰρ ἡ πρόνοια τῆς ἀγαθότητος), le démiurge crée l'univers par la bonté, c.-à-d. par la providence. Il ordonne le monde selon les règles de la bonté, de la beauté et de l'intelligibilité, afin qu'il puisse retourner vers son origine. Tout comme Kirmânî, Proclus insiste sur le fait que la providence ne se limite pas à la constitution de l'univers, mais détermine également son retour: «et c'est cela qui est la véritable providence, la communication du Bien à toutes choses et le retour de toutes choses vers le communiquant»[187]. En agissant conformément au Bien, les dieux exercent leur providence envers les êtres, dont chacun reçoit les bontés selon ses capacités: aucun être ne peut échapper à leur providence[188]. Ceci n'est pas sans rappeler l'activité providentielle des Intelligences chez Kirmânî.

La notion de *ʿinâya*, équivalent de πρόνοια, appartient au vocabulaire de la *falsafa*[189]. Il apparaît chez Fârâbî[190] et, en un sens quelque

[184] Santa Cruz de Prunes, 81; cf. Plotin, *Enn.*, III,2,4, III,2,7, III,2,14.

[185] Santa Cruz de Prunes, 81, 84. La relation chez Plotin entre le *logos* et l'âme est un point obscur et fort débattu: y a-t-il identité ou différence? Le *logos* est-il une hypostase distincte, intermédiaire entre l'Intellect et l'Ame? cf. Santa Cruz de Prunes, 83-84, 88 (le *logos* serait identique à la partie inférieure de l'âme, c.-à-d. à la nature); Parma, 56, 64-65, 95-96 (contre Bréhier qui situe le *logos* en-dessous de l'Ame).

[186] Proclus, *El. Theol.*, § 120, p. 104-106: en tant qu'activité antérieure à l'Intellect, la providence réside dans les principes qui transcendent l'être; cf. Dodds, 263; Gersh (a) 117-118; J. Trouillard, «Note sur προούσιος et πρόνοια chez Proclus», *REG*, 73, 1960, 81; W. Beierwaltes, «Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos», *Freiburger Zeitschr. für Philos. und Theol.*, 24, 1977, 96-100.

[187] Proclus, *In Tim.*, I,415.8-16 (trad. Festugière).

[188] Proclus, *El. Theol.*, § 122, p. 108, *Th. Pl.*, I,15, p. 69-77. Proclus a consacré trois traités au problème de la providence, ce qui illustre l'importance de la question dans le néoplatonisme tardif. Ces traités ne nous ont été conservés que par la traduction latine de Guillaume de Moerbeke: *De Decem Dubitationibus circa Providentiam*; *De Providentia et Fato* et *De Malorum Subsistentia*.

[189] L. Gardet, «ʿinâya», *E.I.*², III, 1233-1234.

[190] Fârâbî, *Ârâʾ*, XVII.1, p. 276, *Fuṣûl al-Madanî*, éd. D.M. Dunlop, *Aphorisms of the Statesman*, Cambridge, 1961, § 82, p. 160. Dans *Siyâsa*, 32, il attribue également une

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

peu différent, chez Ibn Sînâ. Pour ce dernier, la notion de la providence est liée à celle de la création nécessaire et voulue. La création est le résultat de l'auto-intellection de Dieu. Pour autant qu'Il est lui-même le Bien, Dieu intellige le Bien et produit par cette intellection le bien: un ordre beau, intelligible, harmonique, qu'Il connaît en créant et auquel Il donne son consentement. Cette connaissance créatrice et nécessaire du Bien est pour Ibn Sînâ la providence divine[191].

En situant la providence au niveau de l'Intellect et non de l'Ultime et en la définiant comme un principe d'harmonie, d'ordre et de rationalité, comparable au *logos* de Plotin, Kirmânî se montre, une fois de plus, très proche du néoplatonisme, et en particulier de Plotin. La problématique concernant la nécessité de la création, qui domine la notion avicennienne de la providence, ne se pose pas pour Kirmânî, la providence étant l'activité d'une entité subalterne et créée.

D. *Le salut de l'homme et la fonction salvatrice de l'Intellect*

La place centrale que Kirmânî accorde à la providence et à ses diverses activités implique un déterminisme radical. En effet, tous les changements intervenant dans les êtres sensibles, comme la génération, la corruption ou l'altération, sont conditionnés par des forces supérieures. Le Plérôme des Intelligences domine ainsi le monde de la nature: les corps sont formés par l'Intelligence-démiurge; les âmes émanent du Plérôme afin de mouvoir les corps vers leurs deux perfections; l'influx procède des Intelligences pour soutenir le niveau sublunaire; les corps célestes règlent, en tant qu'instruments des Intelligences, les événements sur terre; la providence veille sur l'harmonie du tout et se charge d'accorder à chaque être ce qui lui revient de droit. Bref, le monde sublunaire est entièrement déterminé par l'action des Intelligences. Ce déterminisme pousse les êtres vers leur finalité: le retour à leur origine et la profession du *tawḥîd*. Chaque être contribue ainsi, en se soumettant au déterminisme universel, à ramener la création à son point de départ. En suivant les impulsions internes et externes de la nature, en vivant simplement leur vie, les êtres d'ici-bas atteignent le meilleur de

fonction providentielle à l'Intelligence agente: par sa providence (*'inâya*) elle guide l'homme vers le plus haut degré de perfection et lui permet d'atteindre la félicité suprême, c.-à-d. le rang de l'Intelligence agente. Tout comme Kirmânî, Fârâbî situe en ce texte la providence au niveau des Intelligences séparées.

[191] Ibn Sînâ, *Šifâ': Ilâhiyât*, 398, 415, *Nagât*, 284, *Išârât*, 160, 185; cf. Goichon (b) 253; Gardet, 131-135.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

leur existence: ils se développent, se nourrissent et se reproduisent, tandis que la providence veille sur eux. Les minéraux, plantes et animaux n'ont aucune liberté; ils sont entièrement conditionnés en leurs corps et âmes, et cela pour le mieux. Ils n'ont aucune responsabilité et aucun souci, car tout est réglé pour eux. La nature les pousse vers leurs deux perfections, les incite à professer le *tawḥîd* à leur manière. Sauf accidents de parcours (maladies, déformations, calamités..., elles aussi voulues par la providence), leur «salut» est gagné d'avance.

L'homme, la créature la plus noble, est le seul être qui échappe à ce déterminisme rigoureux. Alors que son corps est soumis aux lois de la nature, son âme les transcende par sa perfection et sa complexité. Tous les moyens que la providence a mis à la disposition des êtres pour les aider à réaliser leur finalité, s'avèrent à eux seuls insuffisants pour l'homme: en vivant simplement «selon la nature», il ne dépassera pas le niveau animal et ne deviendra jamais un homme, c.-à-d. un être doué d'une âme rationnelle. L'intellect humain doit être actualisé par un facteur particulier qui ne tombe pas sous le déterminisme universel. L'homme est libre; il possède le libre arbitre et a, par conséquent, une responsabilité: il ne peut atteindre sa finalité que par un acte de volonté. L'actualisation de l'âme humaine nécessite la manifestation de l'Intellect sous la figure des Prophètes et Imams, ainsi que, de la part de l'individu, la reconnaissance et l'acceptation de leur enseignement. Rien ne lui oblige à suivre le Prophète ou l'Imam: il peut choisir, décider d'accepter ou de refuser la connaissance salvatrice.

Le sort particulier de l'homme s'explique, en partie, par la structure de son âme.

1. Les facultés de l'âme humaine

Bien qu'appartenant à l'espèce animale (*naw' al-ḥayawân*), l'homme possède une âme qui, par sa perfection et sa complexité, surpasse de loin les autres catégories d'âmes. Elle réunit en son essence les facultés de l'âme minérale, végétale et animale, tout en ayant un nombre de facultés particulières qui font d'elle «l'espèce élevée» (*an-naw' al-'âlî*) ou «l'espèce des espèces» (*naw' al-anwâ'*) parmi les âmes. Contrairement aux âmes inférieures, entièrement liées au corps, l'âme humaine est en mesure de se libérer de ses attaches corporelles et d'atteindre une perfection qui lui permet de subsister après la disparition du corps[192].

[192] *Râḥat*, 446.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Pour en arriver là, donc pour accéder à sa seconde perfection, elle a besoin d'acquérir une «seconde connaissance» (supérieure à la «première connaissance» qui, présente en toute âme dès l'origine, concerne la préservation du corps)[193], face à laquelle elle ne se trouve initialement qu'en état de puissance. Le passage de la puissance à l'acte nécessite de sa part un exercice (*riyâḍa*), un effort considérable (*ʿanâ'*), une acquisition (*iktisâb*) et surtout l'imitation (*iqtidâ'*) de «ceux qui reçoivent le soutien du ciel» (*al-mu'ayyadûn min as-samâ'*): les Prophètes et Imams[194]. Depuis sa venue dans le corps jusqu'à sa réunification avec le monde des Intelligences, l'âme humaine a un long chemin à parcourir, traversant diverses étapes et subissant une profonde transformation.

L'analyse que Kirmânî donne de l'âme humaine est foncièrement aristotélicienne et suit de près le *De Anima*. Elle trouve un parallèle immédiat dans l'œuvre de Fârâbî. Nous n'en évoquerons que les grandes lignes, nécessaires à la compréhension de l'ensemble.

Dans la pure tradition péripatéticienne Kirmânî distingue en l'âme humaine quatre facultés principales, organisées selon un ordre hiérarchique: une faculté nutritive (*qûwa ġâḏîya*; θρεπτικὴ δύναμις), sensitive (*ḥâssa*; αἰσθητική), représentative (*mutaḫayyila*; φανταστική) et rationnelle (*nâṭiqa*; λογική)[195]. Chaque faculté suppose l'existence de la précédente, la faculté inférieure figurant comme la matière (*mâdda / hayûlâ*) sur laquelle agit la faculté supérieure en tant que forme[196].

Initialement, l'âme se trouve en un état de puissance. Dépourvue de forme, son essence porte en soi un manque, une certaine imperfection (*nuqṣân*) qui engendre un désir. Cette faculté désirante (*šawqîya*; ὀρεκτική) est le moteur qui anime les autres facultés de l'âme[197]. Elle se manifeste dans les êtres doués de sens sous trois formes qui sont comme ses espèces: l'appétit (*šahwa*; ἐπιθυμία), l'impulsion (*ġaḍab*; θυμός) et la volonté (*irâda*; βούλησις)[198].

[193] *Râḥat*, 286; voir *supra*, p. 327-328.

[194] *Râḥat*, 447.

[195] *Râḥat*, 480; cf. Aristote, *De Anima*, II,3, 415a1-13, III,9, 432a29-432b7; Fârâbî, *Ârâ'*, X,1, p. 164, X,9, p. 174.

[196] *Râḥat*, 448, 462, 471, 479, 482; cf. Thémistius, *In De Anima*, 100.29-31 (voir également Themistius Arabus, éd. M.C. Lyons, *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristoteles, De Anima*, Oxford, 1973, 182.14-15); Fârâbî, *Ârâ'*, X,1, p. 164, X,9, p. 174 (Walzer (b) 392).

[197] *Râḥat*, 454; cf. Aristote, *De Anima*, III,10, 433a30; Fârâbî, *Ârâ'*, X,1, p. 164, X, 6, p. 170.

[198] *Râḥat*, 456, 464; cf. Aristote, *De Anima*, II,3, 414b1-2; pour la terminologie arabe, voir Walzer (b) 391.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La faculté nutritive, propre à l'âme végétative, est la faculté de base sur laquelle reposent toutes les autres, puisqu'elle concerne la génération et la nutrition[199]. La faculté sensitive, située au niveau de l'âme animale, confère à l'âme une première actualisation: par la perception elle reçoit les formes sensibles. Grâce à cette faculté, qui lui permet de séparer les formes de la matière sensible et d'appréhender la forme sans la matière, l'âme obtient une connaissance pratique qui l'aide à protéger et à développer son corps[200]. Les formes sensibles, acquises par la sensation, figurent comme la matière sur laquelle agit la faculté représentative, le privilège des animaux supérieurs. Par cette faculté l'âme est en mesure de retenir en son essence les formes sensibles, de les rappeler après que la perception ait cessé et de former des images ou des représentations en les combinant et en les dissociant[201]. La représentation (*taḫayyul*) occupe ainsi une position intermédiaire entre la sensation, dont elle constitue l'accomplissement, et la pensée, dont elle forme la base nécessaire[202]. Elle détermine les actions des animaux supérieurs, ainsi que certaines actions chez l'homme, comme les actions dominées par la passion ou exercées pendant le sommeil.

Jusqu'ici nous avons décrit les facultés que l'âme humaine possède en commun avec certains animaux, restant toujours au niveau de l'âme sensitive. Mais la faculté rationnelle (*al-qûwa an-nâṭiqa*) est propre à l'homme et couvre le domaine de l'intellect (*ʿaql*). Celui-ci est initialement en un état de puissance ou d'ignorance, amorphe, dépourvu de tout contenu. Il est comme la matière (*mâdda*) disposée à recevoir les formes qui viendront perfectionner son essence[203]. Kirmânî voit une allusion à l'intellect en puissance dans le Coran, S.16:80: «Allah vous a fait sortir

[199] *Râḥat*, 480; cf. Aristote, *De Anima*, II,4, 415a14-416b31; Fârâbî, *Âraʾ*, X,2, p. 166.

[200] *Râḥat*, 457-458, 468; cf. Aristote, *De Anima*, II,5-6, 416b32-418a25, II,12, 424a17-19; Fârâbî, *Âraʾ*, X,3, p. 166-168, XIII,8, p. 196.

[201] *Râḥat*, 458.19-20 (définition de la représentation), 459, 471; cf. Aristote, *De Anima*, III,3, 428a1-4, 9-11, 428b10-26, 429a1-2; Fârâbî, *Âraʾ*, X,1, p. 164, X,4, p. 168, XII,8, p. 196, XIV,1, p. 210. Fârâbî rend φαντασία toujours par *taḫayyul*, alors que Kirmânî emploie soit *taḫayyul*, soit *taṣawwur*. Il se rapproche ainsi du vocabulaire de Kindî, bien que celui-ci connaisse également le terme *fanṭâsiyâ* (Walzer (b) 385). Kirmânî précise que la faculté représentative agit sur les «traces» ou «impressions» (*âṯâr*) laissées dans l'âme par la sensation (*Râḥat*, 468). Ces «traces» (cf. Alexandre, *De Anima*, 72.11-13) sont rendues par Fârâbî à l'aide du terme *rasm* / *rusûm* (*Âraʾ*, XII,8, p. 196), alors que Kindî emploie de préférence *aṯar* / *âṯâr* ou *taʾṯîr* / *taʾṯîrât* (Walzer (b) 402). Une fois de plus, le vocabulaire de Kirmânî s'avère proche de Kindî.

[202] *Râḥat*, 468, 470-471, 479, 493; cf. Aristote, *De Anima*, III,3, 427b14-17, 429a4-8; Fârâbî, *Âraʾ*, XIV, 1, p. 210.

[203] *Râḥat*, 452; cf. Aristote, *De Anima*, III,4, 429a15-24; Fârâbî, *Âraʾ*, XIII,1, p. 198.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

du ventre de vos mères, privés de tout savoir»; il compare son état à celui de la feuille blanche et de la tablette non-écrite[204]. L'intellect en puissance est un pur substrat réceptif et non pas une substance en acte. Il ne pourra être actualisé que par acquisition (*iktisâb*), en subissant des influences de l'extérieur[205].

La faculté rationnelle est en partie pratique (*ʿamalîya*) et en partie théorique (*naẓarîya*). L'intellect pratique représente le domaine de l'action (*ʿamal*). Il est à la base du sentiment de honte (*ḥiyâʾ*) et crée la possibilité de distinguer entre le bien et le mal. Grâce à lui, l'homme peut vivre et agir selon les règles de la société. L'intellect pratique forme ainsi la condition nécessaire à toute vie morale[206]. Il n'agit pas directement sur les formes sensibles, mais sur les images produites par la représentation[207]. Il permet à l'homme de célébrer Dieu par l'action (*al-ʿibâda al-ʿamalîya*) et de suivre les prescriptions de la *šarîʿa*[208]. L'intellect théorique, la plus noble des facultés de l'âme humaine, est entièrement tourné vers l'intellection des formes intelligibles. Il concerne la connaissance des formes séparées et préside à l'accomplissement de la faculté rationnelle. A ce niveau, la connaissance n'est plus en fonction de la préservation du corps, mais elle a pour objet les essences pures: en intelligeant les formes intelligibles, l'intellect devient identique à elles. L'âme est transformée en un intellect en acte grâce auquel l'homme peut rendre à Dieu le culte par la connaissance (*al-ʿibâda al-ʿilmîya*)[209].

L'âme humaine réunit donc une multitude de facultés qui, cependant, n'affectent en rien son unité. Kirmânî développe une longue polémique contre certains «anciens» (*qudamâʾ*) qui admettaient en l'homme l'existence de plusieurs âmes: pour lui, l'âme est une en son essence, multiple en ses facultés[210]. Curieusement, il retrouve une allusion à ces facultés de l'âme dans le Coran, S.23:12-14, versets qui décrivent les différentes

[204] *Râḥat*, 452, 457-458; cf. Aristote, *De Anima*, III,4, 429b30-430a2; Alexandre, *De Anima*, 84.24-85.5.

[205] *Râḥat*, 453.

[206] *Râḥat*, 461, 465; cf. Aristote, *De Anima*, III,7, 431a8-17, III,10, 433a14-15; Fârâbî, *Ârâʾ*, X,1, p. 164, XIII,7, p. 208.

[207] *Râḥat*, 461-462; cf. Aristote, *De Anima*, III,7, 431a8-17, 431b2.

[208] *Râḥat*, 462.

[209] *Râḥat*, 456, 462, 465, 467, 471, 476, 497.

[210] *Râḥat*, 462, 471-475. Aristote émet des objections analogues contre la pluralité réelle des parties de l'âme (*De Anima*, III,9, 432a22-26, III,10, 433a31-433b5). Kirmânî réfute les anciens philosophes qui reconnaissaient une division tripartite dans l'âme; la même polémique se trouve déjà chez Aristote (*De Anima*, III,9, 432a25-26), où elle est dirigée contre Platon. Nous avons là un indice que la noétique de Kirmânî remonte effectivement au *De Anima*, ou du moins à un commentaire de ce traité.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

étapes dans la création de l'homme: «Nous avons certes créé l'Homme d'une masse d'argile. Puis Nous l'avons fait éjaculation dans un réceptacle solide. Puis Nous avons fait l'éjaculation adhérence. Nous avons fait l'adhérence masse flasque. Nous avons fait la masse flasque ossature et Nous avons revêtu de chair l'ossature. Ensuite Nous instituâmes une seconde création. Béni soit Allah, le meilleur des Créateurs!». Kirmânî établit par *ta'wîl* un parallélisme entre la formation du corps humain décrite dans le Coran et la constitution de l'âme humaine, telle qu'il la connaissait à travers la noétique aristotélicienne. Ainsi il fait correspondre à la masse ou extrait (*sulâla*) d'argile le mélange (*mizâǧ*) dont l'âme tire son existence[211]; l'éjaculation (*nutfa*) correspond à la faculté nutritive, l'adhérence (*'alaqa*) à la faculté sensitive, la masse flasque (*muḍġa*) à la représentation, l'ossature (*'iẓâm*) à l'intellect pratique, la chair (*lahm*) à l'intellect théorique et la seconde création (*al-ḫalq al-âḫar*) au second émané (*al-munba'aṯ aṯ-ṯânî*)[212]. Le démiurge des âmes opère donc selon un modèle qui correspond exactement au plan suivi par le démiurge des corps. Corps et âmes forment ainsi, en leur structure même, une profonde unité.

2. Le rôle de la prophétie et de l'imamat dans l'actualisation de l'intellect humain

L'intellect de l'homme se trouve initialement en un état de puissance. Selon la maxime qui veut qu'un être en puissance ne peut passer à l'acte que sous l'influence d'un autre être déjà en acte, l'intellect en puissance aura besoin pour s'actualiser d'un principe actif, et donc d'un intellect déjà en acte[213]. Etant exclu que l'intellect s'actualise par soi-même, il ne pourra accéder à l'acte et atteindre sa seconde perfection, qu'en acquérant les impressions d'un principe extérieur, parfait en son essence et en son acte[214].

L'obscurité de la notion de l'intellect agent chez Aristote a suscité, dans la philosophie antique et médiévale, de nombreuses controverses au sujet de sa nature[215]. Alexandre d'Aphrodise situe l'intellect agent du *De*

[211] Il n'est pas clair de quel mélange il s'agit. Dans la terminologie de Kirmânî, le «mélange» est la matière seconde, formée du mélange des quatre éléments. Mais celle-ci n'est pas à la base de l'existence de l'âme! Désigne-t-il alors l'influx ou simplement un niveau introduit pour les besoins du parallélisme?

[212] *Râḥat*, 481, 482 (schéma). Pour la «seconde émanation», voir *infra*, p. 368-369.

[213] *Râḥat*, 160-161, 447-448, 453; cf. Aristote, *De Anima*, III,5, 430a10-25; Thémistius, *In De Anima*, 98.18-21; Fârâbî, *Ârâ'*, XIII,1-2, p. 198-200.

[214] *Râḥat*, 162.

[215] Voir *supra*, p. 260-261.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Anima en dehors de l'homme et l'identifie à l'Intellect divin du *Livre Lambda* de la *Métaphysique*[216]; Fârâbî, suivi en cela par Ibn Sînâ, l'associe à la dixième Intelligence, qui devient ainsi l'Intelligence agente (*al-ʿaql al-faʿʿâl*), dont une des fonctions sera d'actualiser l'intellect humain[217]. Il ne nous incombe pas de faire l'historique des péripéties de cette doctrine célèbre; ce qui nous intéresse ici, c'est la manière toute particulière dont Kirmânî l'a transformée afin de l'adapter aux exigences de la prophétologie et de l'imamologie ismaéliennes.

Conformément à l'interprétation d'Alexandre et des *falâsifa*, Kirmânî situe le principe actif chargé d'actualiser l'intellect potentiel en dehors de l'âme individuelle. La source ultime de cet acte est l'Intellect: en tant que premier agent (*al-fâʿil al-awwal*), il est le principe de toute activité[218]. Mais l'Intellect ne pouvant agir directement sur les âmes, il opère par l'intermédiaire des Intelligences inférieures, qui se servent à leur tour des corps célestes. Cependant, nous savons que l'influx et l'action providentielle de la nature ne suffisent pas pour actualiser l'intellect humain. Celui-ci ne peut accéder à sa seconde perfection que sous l'effet d'un enseignement (*taʿlîm*): le passage de la puissance à l'acte ne se fait pas, pour notre intellect, sous le coup d'un influx ou d'une illumination provenant d'une émanation supérieure, mais par l'acquisition (*iktisâb*) d'une connaissance salvatrice[219]. Cette connaissance s'enracine certes dans le monde des Intelligences, mais elle est enseignée à l'homme par des maîtres humains: les Prophètes, les Imams et les différents dignitaires (*ḥudûd*) de la *daʿwa* ismaélienne. Il existe plusieurs types d'enseignement, correspondant aux divers niveaux d'actualisation.

Pour autant que l'intellect présente un aspect pratique et un aspect théorique, Kirmânî établit une distinction entre leur actualisation respective. Le passage de la puissance à l'acte suppose, pour l'intellect pratique, la présence des formes sensibles et des images acquises par la sensation et par la représentation: elles figurent comme le substrat sur lequel agit l'enseignement[220], émanant de diverses autorités. D'une part il y a l'éducation donnée aux enfants par les parents, qui leur enseignent

[216] Alexandre, *De Anima*, 89.9-21, 90.19-91.6, *Mantissa*, 108.16-109.4, 109.23-110.3; cf. Moraux, 300.

[217] Davidson (c) 111-112.

[218] *Râḥat*, 163.

[219] *Râḥat*, 160-161, 467, 470, 491. Une doctrine analogue se trouve chez Siğistânî; cf. Walker (a) 138-139; id. (d) 32-35.

[220] *Râḥat*, 202, 209-210.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

les normes et les règles de la morale, cultivant chez les jeunes gens un sentiment de honte pour les actions répréhensibles et de joie pour les actes justes[221]. Cependant, l'éducation des parents ne suffit pas pour actualiser l'intellect pratique. Elle est certes à la base de la conscience morale et de la conviction religieuse (*iʿtiqâd*) de l'enfant, mais rien ne garantit sa véracité. Kirmânî cite à cet effet une tradition du Prophète selon laquelle chaque enfant naît musulman, mais est fait juif, chrétien ou mage par ses parents[222]. L'homme a donc besoin de maîtres plus fiables: l'actualisation de l'intellect pratique nécessite l'enseignement des règles de la *šarîʿa* par les Prophètes, Imams et *ḥudûd*. La *šarîʿa* est révélée par les Prophètes, tandis que leurs successeurs, les Imams, se chargent de la préserver, de l'appliquer et d'en enseigner les prescriptions. Investis selon la doctrine chiite de l'unique pouvoir politique légitime, les Imams ont pour tâche d'organiser la communauté suivant les préceptes de la *šarîʿa*, d'en expliquer, avec l'aide de leurs dignitaires, la signification littérale ou exotérique (*ẓâhir*) et d'inviter les croyants à en respecter les règles[223]. En acceptant leur enseignement et en répondant à leur appel, l'homme est en voie d'actualiser son intellect pratique.

Selon Kirmânî, la *šarîʿa* repose sur dix piliers (*arkân*), alors que l'application de chaque pilier suscite dans l'âme du fidèle une vertu particulière. Le respect intégral de la *šarîʿa* engendre ainsi une décade de vertus qui marque l'actualisation complète de l'intellect pratique et l'accomplissement du culte de Dieu par l'action (*al-ʿibâda al-ʿamalîya*). La profession de foi (*šahâda*) engendre la sincérité (*ṣidq*); les ablutions (*wuḍûʾ*) conduisent à la pureté (*ṭahâra*), la prière (*ṣalât*) à la proximité de Dieu (*qurba*), l'aumône (*zakât*) à la générosité (*saḫâʾ*), le jeûne (*ṣawm*) à la chasteté (*ʿiffa*), le pèlerinage (*ḥaǧǧ*) au désir (*šawq*) pour les beautés célestes, la guerre sainte (*ǧihâd*) à la bravoure (*šaǧâʿa*), l'obéissance (*ṭâʿa*) à l'humilité (*tawâḍuʿ*), l'abstention de ce qui est illicite (*waraʿ*) à la circonspection (*taḥaffuẓ*) envers le mal et, finalement, le culte ésotérique (*al-ʿibâda al-bâṭina*) à la connaissance (*ʿilm*) et à la sagesse (*ḥikma*)[224].

Les neuf premiers piliers et leurs vertus correspondantes se situent entièrement au niveau exotérique du culte par l'action. Ils sont communs à l'ensemble des musulmans, mais insuffisants pour l'homme à atteindre sa finalité et son salut. Le propre de l'âme humaine est la faculté rationnelle qui

[221] *Râḥat*, 265, 461.
[222] *Râḥat*, 452.13-14.
[223] *Râḥat*, 164-165, 273-274, 464, 470.
[224] *Râḥat*, 273-274, 290-291.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

trouve sa perfection dans l'actualisation de l'intellect théorique. L'homme ne peut se limiter à l'action, ayant l'obligation d'acquérir la connaissance qui viendra achever l'actualisation de son âme. Il devra accomplir le dixième pilier et acquérir la dixième vertu: le culte de Dieu par la connaissance (*al-ʿibâda al-ʿilmîya*), le privilège de l'élite des initiés ismaéliens. La connaissance salvatrice est enseignée par le Waṣî, le dépositaire de l'ésotérique de la révélation, et par les Imams, ses héritiers. Il s'agit de la connaissance du *taʾwîl*, l'exégèse ésotérique du Coran et de la *šarîʿa*, ainsi que des «sciences nobles» (*al-ʿulûm aš-šarîfa*) concernant le *tawḥîd*, le Plérôme des Intelligences, la nature, l'âme, les dignitaires de la religion..., toutes les matières que Kirmânî traite dans le *Râḥat al-ʿAql*[225]. Cet ensemble constitue «la seconde connaissance», liée à la seconde perfection de l'âme: elle lui confère le bonheur éternel (*as-saʿâda al-abadîya*) et les grâces perpétuelles (*al-barakât as-sarmadîya*), qui la transforment en un intellect en acte, capable de subsister sans substrat matériel[226].

Chaque homme possède donc, dès sa naissance, une faculté rationnelle en puissance. Il ne pourra l'actualiser en son aspect pratique et théorique, qu'en acceptant l'enseignement du «maître qui indique la bonne direction» (*al-muʿallim al-hâdî*): l'Imam ou un de ses subordonnés dans la *daʿwa*[227]. Sans l'acquisition de cet enseignement, qu'il peut toujours refuser en toute liberté, l'homme ne deviendra jamais pleinement homme en tant qu'être doué de raison, mais ne dépassera pas le niveau des animaux[228]. Soucieux de maintenir un strict équilibre entre le *ẓâhir* et le *bâṭin*, Kirmânî insiste sur la complémentarité des deux cultes ou, en termes philosophiques, de l'intellect pratique et de l'intellect

[225] *Râḥat*, 383, 462, 470.

[226] *Râḥat*, 288, 469, 471, 493, 497.

[227] *Râḥat*, 165, 250-251, 288, 324, 356, 470, 498. Kirmânî trouve une allusion à ce maître-enseignant dans le Coran: «Si vous ne savez pas, interrogez les Détenteurs de l'Edification!» (S.16:43 ou 21:7). Pour l'ismaélien, ces «Détenteurs de l'Edification» (*ahl aḏ-ḏikr*) ne peuvent être que les *awliyâ'* de Dieu (*Râḥat*, 311).

[228] *Râḥat*, 164.7-10: «Grâce à leur position (*makân*) et à leur enseignement (*taʿlîm*), l'existence de l'homme en tant qu'homme devient possible. Ainsi, la perfection de l'âme humaine, suite à l'influence (*taʾṯîr*) qu'ils (= les Imams) exercent sur elle par instruction et direction (*hidâya*), atteint le degré de l'accomplissement et des Intelligences, devenant analogue aux Anges qui veillent sur le monde» (cf. *Râḥat*, 363). L'homme n'est pas déterminé à accepter ou à refuser la connaissance salvatrice: son âme échappe au déterminisme universel; à ce niveau, il est libre et, par conséquent, responsable de ses actes. Toutefois, en un endroit du *Râḥat* (373-374), Kirmânî remarque que certaines âmes sont par nature (*ṭabʿan*) exclues de la gnose à cause de leur impureté (*naǧâsa*) et de l'épaisseur (*ḍîq*) de leur substance: ainsi, les âmes des Turcs, des Nègres et des Berbères sont a priori vouées à la perdition!

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

théorique: l'âme ne peut devenir un intellect en acte, pareil aux Intelligences séparées, qu'en actualisant intégralement les deux aspects de son intellect[229]. Tout en s'attaquant vivement aux opinions des «brahmanes» et des mu'tazilites, qui prétendent que l'intellect peut fonctionner sans aide extérieure[230], il pose, en bon ismaélien, la prophétie et l'imamat comme les conditions nécessaires à toute rationalité: l'exercice de la faculté rationnelle dépend de l'enseignement des Prophètes, Imams et *ḥudûd*, qui prennent ainsi la place de l'Intellect divin chez Alexandre ou de l'Intelligence agente chez les *falâsifa*.

Cette transformation ismaélienne de la noétique aristotélicienne trouve un antécédent remarquable dans le commentaire sur le *De Anima* de Jean Philopon. Tout en admettant que l'actualisation de l'intellect en puissance nécessite un autre intellect en acte, Philopon rejette la position d'Alexandre qui situe l'intellect agent en dehors de l'âme humaine et l'identifie à l'Intellect divin[231]. Pour Philopon, l'intellect agent n'est pas une entité extérieure à l'homme, mais simplement le résultat de l'actualisation de l'intellect en puissance. Celui-ci ne pouvant s'actualiser par soi-même, il lui faut l'intervention d'un intellect en acte qui se trouve dans un autre individu de la même espèce: le «maître» (ὁ διδάσκαλος; *doctor*) ou «le maître qui vient du dehors» (*doctor extrinsecus*). Le passage de la puissance à l'acte se fait donc par enseignement: en enseignant, le maître dont l'intellect se trouve déjà en acte, actualise l'intellect en puissance de l'élève. Ayant reçu l'enseignement, l'élève est en mesure d'exercer ses facultés rationnelles d'une manière autonome, sans l'aide du maître[232].

Malheureusement, Philopon ne précise pas l'identité de ce *doctor extrinsecus*[233]: s'agit-il des parents, du précepteur, d'un enseignant quelconque?

[229] *Râḥat*, 190, 316, 382-383, 469, 474-475, 494. La valeur égale accordée au *ẓâhir* et au *bâṭin*, à la lettre et au sens ésotérique de la révélation, ainsi que l'équilibre entre le Prophète et l'Imam, sont des points fondamentaux de la doctrine fatimide, voir De Smet (h).

[230] *Râḥat*, 289. Pour la signification de cette polémique, voir De Smet (k).

[231] Jean Philopon, *De Intellectu*, p. 10.34-37, p. 91.45-49.

[232] Jean Philopon, *De Intellectu*, p. 10.34-37, p. 18.45 - p. 19.48, p. 48.29-32, p. 51.6-10, p. 56.31-37, p. 58.96-1, p. 91.45-49 (où Philopon envisage la possibilité que le passage de la puissance à l'acte se fasse également sous l'influence de l'Intellect divin).

[233] La doctrine du maître humain comme principe de l'actualisation de l'intellect, ne se rencontre que dans la traduction latine du commentaire par Guillaume de Moerbeke; elle est absente de la version grecque du commentaire sur le *De Anima*, éditée par M. Hayduck sous le nom de Philopon (CAG 15), mais dont le troisième livre est de la main d'un épigone; cf. W. Charlton, *Philoponus. On Aristotle «On the Intellect»*, Londres, 1991, 9.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

De même, il reste muet sur la nature de son enseignement. Cette doctrine nous semble susciter de nombreux problèmes philosophiques. L'intellect du maître étant lui-même passé de la puissance à l'acte[234], il faut, selon la bonne logique péripatéticienne, postuler l'existence d'un premier maître dont l'intellect a toujours été en acte, et cela afin d'éviter une régression à l'infini. Qui serait alors ce premier maître: l'Intellect divin, Dieu? Sommes-nous en présence d'une tentative visant à christianiser la noétique aristotélicienne? En ce cas, l'enseignement concernerait la Révélation, tandis que le *doctor extrinsecus* serait le Christ.

Quoi qu'il en soit, dans la longue série des commentaires sur le *De Anima*, Jean Philopon, dont l'œuvre était bien connue des Arabes, nous semble préparer la doctrine ismaélienne de l'actualisation de l'intellect humain par *ta'lîm*. Pour tout ismaélien, il ne fait aucun doute que le maître, le *mu'allim*, est l'Imam et l'enseignement le *ta'lîm*, qui apporte la gnose salvatrice.

3. Les Prophètes et Imams en leur relation avec le Plérôme des Intelligences

L'actualisation de l'intellect humain dépend de l'enseignement des Prophètes et Imams, les maîtres de l'humanité. Cependant, le principe ultime de toute activité réside dans l'Intellect. Les intellects sublunaires passent de la puissance à l'acte sous l'influence du Plérôme des Intelligences séparées: «la bénédiction (*baraka*) qui émane du Monde de la Sainteté est la nourriture (*ġiḏâ'*) des âmes; grâce à elle, les âmes apparaissent dans l'existence; grâce à elle, elles sont transformées afin d'atteindre le rang des Intelligences»[235]; les Intelligences du Monde de l'*ibdâ'* purifient les âmes sublunaires et les élèvent vers la perfection et la magnificence[236]; les lumières des Intelligences séparées pénètrent dans le domaine de la nature et y font passer les âmes de la puissance à l'acte[237].

Tout comme les Intelligences agissent sur les êtres sublunaires par l'intermédiaire des corps célestes, elles agissent sur l'intellect humain par l'intermédiaire des Prophètes et Imams: sans leur aide la nourriture de l'âme (l'influx émanant des Intelligences) ne pourrait jamais atteindre son destinataire. Notre âme a besoin des Prophètes et Imams, tout

[234] Jean Philopon, *De Intellectu*, p. 48.29-32.
[235] *Râḥat*, 249.14-15.
[236] *Râḥat*, 265.
[237] *Râḥat*, 272.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

comme notre corps a besoin de la bouche, des dents, de la langue, de l'estomac, du foie et du sang: sans ces organes, il ne pourrait extraire du pain les substances nutritives[238].

Par leur fonction d'intermédiaire (*wâsiṭa*) entre le Plérôme et l'homme, les Prophètes et Imams occupent une position analogue à celle des corps célestes. Ils sont des «sphères et astres psychiques» (*aflâk wa nuǧûm nafsânîya*) qui génèrent les «règnes spirituels» (*al-mawâlîd ar-rûḥânîya*) dans le monde de la religion (*ʿâlam ad-dîn*)[239]. Ici se pose évidemment la question comment les Prophètes et Imams peuvent accomplir cette fonction médiatrice. En d'autres termes, quelle est leur relation envers le Plérôme des Intelligences? D'où tiennent-ils le pouvoir extraordinaire d'actualiser l'intellect de leurs contemporains? Ces questions concernant le statut des Prophètes et Imams nous mènent au cœur de la prophétologie et imamologie ismaéliennes. Elles suscitent un nombre de problèmes complexes qui dépassent les limites de cette étude et auxquels nous comptons revenir en une publication ultérieure[240]. Nous voudrions néanmoins rappeler les grandes lignes de la doctrine, sans perdre de vue l'objet principal de notre propos: le rôle du Plérôme des Intelligences dans la sotériologie.

Selon les ismaéliens le Prophète, qu'ils appellent «l'Enonciateur» (Nâṭiq), révèle le Livre (*kitâb*) et la Loi (*šarîʿa*) en leur matérialité, ainsi que la connaissance de leur signification littérale, extérieure ou exotérique (*ẓâhir*). Chargé de «faire descendre» (*tanzîl*) la révélation, le Prophète invite les hommes au culte de Dieu par la pratique (*al-ʿibâda al-ʿamalîya*). Chaque Nâṭiq est accompagné d'un Waṣî, un «dépositaire» auquel il confie le sens caché, ésotérique (*bâṭin*) de sa révélation. Le Waṣî possède ainsi la science qui permet de «faire remonter» (*taʾwîl*) la révélation à son origine; en l'enseignant à ses initiés, il les convie au culte de Dieu par la connaissance (*al-ʿibâda al-ʿilmîya*)[241]. Le Waṣî est également un Asâs, un «fondement», puisqu'il se trouve à la base d'une série d'Imams qui, se succédant de père en fils, transmettent le savoir exotérique et ésotérique: après la disparition du Nâṭiq et du Waṣî, l'Imam est le légataire universel de la révélation intégrale[242].

[238] *Râḥat*, 250-251.

[239] *Râḥat*, 273, 291, 315.

[240] Voir, pour un aperçu général de la prophétologie et de l'imamologie dans le chiisme, Corbin (d) 219-284. L'évolution historique de cette doctrine dans le mouvement ismaélien a été étudiée par Madelung (a) 43-135.

[241] *Râḥat*, 166-167, 218, 227, 239-240, 252-254, 301, 304, 314.

[242] Pour la doctrine ismaélienne de l'Imamat à l'époque de Kirmânî, voir *Maṣâbîḥ* (en particulier 80-95); Abu l-Fawâris Aḥmad b. Yaʿqûb, *ar-Risâla fî l-Imâma*, éd. S.N.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Alors que certains courants ismaéliens accordaient une préséance à l'imamat et à l'ésotérique, l'ismaélisme fatimide défend l'équilibre le plus strict entre la prophétie et l'imamat. Pour Kirmânî, le Nâṭiq et le Waṣî sont égaux en ce qui concerne leur perfection, bien qu'il existe entre eux une différence hiérarchique: le Waṣî est second en rang, puisqu'il dépend, en sa connaissance, de l'enseignement du Nâṭiq[243]. Cette réserve mise à part, nous pouvons conclure que les caractéristiques du Nâṭiq sont également applicables au Waṣî et à l'Imam.

Les Prophètes et Imams tiennent leur pouvoir sur les âmes humaines de la nature particulière de leur intellect. Contrairement à l'intellect des simples mortels, qui se trouve initialement en un état de puissance, l'intellect du Nâṭiq et de l'Imam est toujours en acte. Réunissant en leur essence toutes les perfections, ils sont parfaits en leur acte, et par conséquent, infaillibles. L'infaillibilité (*ʿiṣma*) leur revient par la qualité exceptionnelle de leurs âmes, qui sont des intellects purs (*ʿuqûl maḥḍa*) et parfaits (*tâmma*), des âmes immaculées (*anfus ṭâhira*), libres de toute souillure. Ils possèdent ces qualités dès le début, réunissant en leur essence les deux perfections; ils n'ont pas besoin de les acquérir, leur âme étant exempte de tout changement[244].

Dans l'ensemble des correspondances cosmiques, le Nâṭiq se trouve face à l'Intellect, la première créature, Allâh, le Dieu créé[245]. De ce fait, l'intellect du Nâṭiq possède exactement les mêmes qualités que l'Intellect. Kirmânî élabore une longue série de correspondances entre les deux. Ainsi, l'intellect du Nâṭiq tire son existence d'un principe qui n'appartient pas au même genre que lui (le genre humain), mais se situe au niveau des Intelligences séparées[246]. Il est parfait en son essence, éternel, immuable, dépourvu de changement et d'imperfection; il réunit toutes les perfections du monde de la religion en une forme ultime de perfection; personne ne lui ressemble: il est seul et unique en son rang[247]. Parfait en son essence et en son acte, il possède une autarcie absolue: il n'a besoin d'autrui pour parfaire son acte. Il est indépendant

Makarem, *The Political Doctrine of the Ismâʿîlîs*, Delmar, 1973; Aḥmad b. Ibrâhîm an-Naysâbûrî, *Iṯbât al-Imâma*, éd. M. Ġâlib, Beyrouth, 1984.

[243] *Râḥat*, 166-167, 214, 216-217, 226-227, 437.

[244] *Râḥat*, 160-161, 166, 173, 190, 209, 239, 245, 324, 346. Sur la doctrine de l'infaillibilité des Imams, voir les élaborations de Kirmânî dans *Maṣâbîḥ*, 96-99.

[245] *Râḥat*, 213.9-10 («le Nâṭiq est dans le monde de la religion similaire à la première Intelligence dans le domaine de l'*ibdâʿ*»), 234.

[246] *Râḥat*, 167. De même, l'Intellect reçoit l'existence d'un principe qui n'est pas un intellect.

[247] *Râḥat*, 185, 190, 203.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

des degrés inférieurs de la *daʿwa*, dont il ne doit même pas connaître les dignitaires; l'obéissance ou l'insubordination des *ḥudûd* n'affecte en rien son existence[248]. En tant qu'acte pur, son essence est intellect, intelligeant et intelligée; intellect et intelligeant en son essence, il intellige son essence par son essence, alors que celle-ci est intelligée par elle-même[249]. Cette auto-intellection lui procure une joie intense, un bonheur perpétuel. Contrairement à l'Intellect qui ne peut intelliger son Principe et en éprouve une détresse profonde, l'intellect du Nâṭiq intellige d'une façon parfaite le Plérôme des Intelligences, remontant jusqu'au niveau de l'Intellect, ce qui lui donne une allégresse absolue, encore supérieure à celle qu'il ressent en s'auto-intelligeant[250]. Bien que l'activité du Nâṭiq ait pour seul but de glorifier Dieu et de professer le *tawḥîd* par l'intellection du Plérôme et de sa propre essence, il produit «en seconde intention» (*bi l-qaṣd aṯ-ṯânî*) les «règnes spirituels» du monde de la religion[251]. Ainsi, il y figure comme la première cause, la base (*aṣl*) ou le principe (*mabdaʾ*) dont émanent les êtres de ce monde[252]. Par son acte, il agit comme premier moteur qui meut les âmes vers le culte de Dieu, la profession du *tawḥîd* et la félicité[253]. Bref, l'intellect du Nâṭiq n'est autre qu'une réplique exacte de l'Intellect cosmique.

Alors que l'Intellect produit simultanément par émanation une Intelligence en acte et une Intelligence en puissance, suite à la double relation qui caractérise son essence, le Nâṭiq, qui entretient une double relation avec le Plérôme et avec le monde de la nature, produit simultanément l'Asâs et le Livre[254]. L'Asâs ou Waṣî, suivi par la lignée des sept Imams, correspondent aux Intelligences en acte: ils produisent le monde de la religion en agissant sur le Livre, qui figure comme une Intelligence en puissance. En termes d'hylémorphisme, le Waṣî et les Imams représentent la forme, le Livre ou la Šarîʿa la matière[255]. L'intellect du Waṣî répond donc au premier émané, c.-à-d. la deuxième Intelligence. Celle-ci porte les mêmes attributs et perfections que l'Intellect, mais possède un degré inférieur d'autarcie, sa perfection demeurant dépendante de

[248] *Râḥat*, 167, 185, 204, 213, 216, 239.
[249] *Râḥat*, 204, 218.
[250] *Râḥat*, 218, 227, 299.
[251] *Râḥat*, 218-219, 227.
[252] *Râḥat*, 167, 203, 213, 234, 239, 281, 335. Il va de soi que le Nâṭiq est la cause des *ḥudûd*, non en leurs personnes physiques, mais en leurs qualités spirituelles.
[253] *Râḥat*, 197-198, 203, 280, 300.
[254] *Râḥat*, 167, 213-214, 226, 234, 365.
[255] *Râḥat*, 169, 214, 226, 234, 241-242, 280-281, 316: les *ḥudûd* sont comme l'âme du monde de la religion, le Livre et la Šarîʿa comme le corps.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

l'Intellect. De même, le Waṣî égale le Nâṭiq en perfection, bien que hiérarchiquement il se situe en-dessous de lui: sa connaissance dépend de l'instruction du Nâṭiq[256]. En tant que dépositaire de la science ésotérique, le Waṣî actualise les âmes humaines en leur enseignant le *ta'wîl* et le culte de Dieu par la connaissance. Sans doute pour cette raison, Kirmânî déclare que l'intellect humain passe de la puissance à l'acte sous l'influence de la deuxième Intelligence[257]: elle est l'Intelligence du Waṣî, le médiateur du *bâṭin*, l'élément indispensable au salut de l'homme.

Pour les degrés inférieurs, Kirmânî développe deux systèmes de correspondances entre le Plérôme des Intelligences et le monde de la religion. D'une part, il y a un schéma chronologique basé sur la structure d'un cycle, qui s'étend d'un Nâṭiq à l'autre. Selon les ismaéliens, chaque cycle prophétique se compose d'un Nâṭiq, d'un Waṣî et de sept Imams[258]. Kirmânî les fait correspondre respectivement à l'Intellect, au premier émané et aux sept Intelligences en acte qui émanent de ce dernier[259]. Un problème se pose pour la dixième Intelligence, l'Intelligence en puissance. Alors qu'il faudrait, selon la logique du système, identifier celle-ci avec le Livre ou la Šarî'a, le substrat sur lequel agissent Prophètes et Imams, Kirmânî la fait correspondre au Qâ'im[260]. On pourrait établir le rapport suivant entre le Qâ'im et l'Intelligence en puissance: alors que l'Intelligence en puissance, une fois actualisée, devient le démiurge du monde corporel, le Qâ'im, qui apparaîtra après le septième Imam du dernier cycle, viendra achever la constitution du monde de la religion en réalisant la seconde création, la création nouvelle, l'accomplissement ultime de toute démiurgie. A cette occasion il actualisera pleinement le Livre et le reconduira à son origine — le Nâṭiq — en révélant le *ta'wîl* intégral, tout comme la dixième Intelligence déchue regagnera sa place parmi les Intelligences en acte[261].

Quoi qu'il en soit, il est certain que notre auteur admet une certaine pluriformité des correspondances à un niveau unique de la réalité. Ainsi, le système chronologique est doublé d'un schéma synchronique dans lequel les correspondances se réfèrent à la structure hiérarchique de la

[256] *Râḥat*, 166-167, 214, 219, 226-227, 244 (schéma).

[257] *Riyâḍ*, 88-89, 90, 97: l'influx du Tâlî (= le Waṣî) actualise les âmes sublunaires; cf. *Râḥat*, 377-378, 384.

[258] *Râḥat*, 240, 242; cf. Madelung (a) 126.

[259] *Râḥat*, 243-244, 255.

[260] *Râḥat*, 244, 254.

[261] Voir *infra*, p. 370-371.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

da'wa. Ici, les dix Intelligences séparées correspondent aux dix degrés de la hiérarchie ismaélienne: le Nâṭiq, l'Asâs, l'Imâm, le Bâb, le Ḥuǧǧa, le Dâ'î al-Balâġ, le Dâ'î al-Muṭlaq, le Dâ'î al-Maḥṣûr (ou al-Maḥdûd), le Ma'ḏûn al-Muṭlaq et le Ma'ḏûn al-Maḥṣûr (ou al-Maḥdûd), désigné également comme le Mukâsir[262]. Chaque dignitaire correspondant à une Intelligence séparée, ils ont pour fonction de transmettre aux âmes humaines les forces, l'influx ou les bénédictions du monde supérieur[263]. A Kirmânî de conclure: «il est établi, avec ce que nous avons mentionné, que les êtres qui tirent leur existence de l'*ibdâ'* en tant que premier instauré, c.-à-d. les Intelligences dans le domaine de l'*ibdâ'*, sont pareils aux dignitaires dans le monde de la religion, sans aucune exception: 'Tu ne vois, en la création du Bienfaiteur, nulle inégalité' (S.67:3)»[264].

Il existe dans la hiérarchie de la *da'wa* une différence fondamentale entre les trois degrés supérieurs et les sept degrés inférieurs[265]. Tout homme qui possède les qualités morales et intellectuelles requises peut être admis dans la *da'wa*[266]; en parcourant les divers stades de l'initiation,

[262] *Râḥat*, 253 (schéma), 254-255, 256, 272-273. Pour plus de particularités sur cette structure décadique de la *da'wa* et la fonction précise de chaque dignitaire, voir A. Hamdani, «Evolution of the Organisational Structure of the Fâṭimî Da'wah», *Arabian Studies*, 3, 1976, 92-94; Feki, 160, 166-171. Notons que cette hiérarchie décadique semble une innovation de Kirmânî, élaborée pour les besoins de son système: chez les auteurs antérieurs, la hiérarchie se limite à cinq degrés. Selon toute évidence, la structure de la *da'wa* telle qu'elle apparaît dans *Râḥat al-'Aql* était purement théorique et ne répondait pas à une organisation réelle; cf. Halm (c) 135-136.

[263] *Râḥat*, 250-251, 257; cf. Corbin (g) 177-183.

[264] *Râḥat*, 257.11-13.

[265] *Râḥat*, 252. Cette différence repose probablement sur des bases astronomiques. En effet, selon le schéma qui situe le soleil au centre de la hiérarchie cosmique (voir *supra*, p. 280 n. 347), les sept *ḥudûd* inférieurs correspondent aux planètes, l'Imam à la sphère des fixes, l'Asâs à la sphère extérieure, tandis que le Nâṭiq (tout comme l'Intellect) se situe au-dessus des correspondances. Ces trois dignitaires principaux, qui sont les porteurs de la gnose salvatrice, participent à la perfection et à l'immutabilité des sphères supérieures: leurs âmes sont en acte dès le début, ce qui les distingue des simples mortels. Les sept *ḥudûd* inférieurs, par contre, représentent les différents degrés de missionnaires, qui ont pour tâche de prêcher et d'enseigner: leurs âmes doivent passer de la puissance à l'acte, tout comme les planètes sont soumises à des mouvements plus multiples. Le Bâb correspond à Saturne, le Ḥuǧǧa à Jupiter, le Dâ'î al-Balâġ à Mars et le Dâ'î Muṭlaq au soleil; après lui viennent les *du'ât* qui n'ont reçu qu'une partie de l'instruction et dont les pouvoirs sont limités: ils répondent aux planètes entre le soleil et la terre, qui présentent des mouvements encore plus complexes. Nous pouvons supposer qu'il existe un lien entre les qualités astrologiques des planètes et les fonctions des *ḥudûd*. Mais cette matière appartenant, comme tout ce qui touche à l'astrologie, au *bâṭin* de la doctrine, elle n'est pas traitée par Kirmânî.

[266] Ainsi, le *Kitâb al-'Âlim wa l-Ġulâm*, attribué à Ǧa'far b. Manṣûr al-Yaman (éd. M. Ġâlib, *Arba' Kutub Ḥaqqânîya*, Beyrouth, 1987², 13-75), est un véritable «roman initiatique» qui décrit les différentes étapes que le disciple doit parcourir avant d'être admis dans la secte; cf. H. Corbin, «L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le verbe», *Era-*

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

il peut monter de degré en degré jusqu'à atteindre, éventuellement, le rang de Bâb: les sept degrés inférieurs, du Mukâsir au Bâb, sont, en principe, ouverts à tous; ils constituent la carrière idéale de l'initié ismaélien. Il va de soi que ces dignitaires sont de simples mortels qui tiennent leur science et leur pouvoir sur la masse des croyants de l'instruction qu'ils ont reçue de leurs supérieurs. A ce niveau, la correspondance avec les Intelligences séparées est purement symbolique: elle exprime l'identité de structure entre le Plérôme et le monde de la religion. Les trois degrés supérieurs, par contre, demeurent fermés au simple croyant: personne ne peut s'élever jusqu'au rang du Nâṭiq, Waṣî ou Imam. Bien qu'il existe une certaine dépendance du Waṣî et de l'Imam envers le Nâṭiq, leur science n'est pas le fruit d'une instruction humaine, mais elle est directement liée au Plérôme des Intelligences. Quelle est alors la relation entre l'intellect toujours en acte de ces hauts dignitaires et les Intelligences séparées? Quelle est la véritable nature des Prophètes et Imams: sont-ils de simples mortels doués de qualités exceptionnelles ou portent-ils en eux un élément surhumain?

Kirmânî n'est pas très clair en cette matière difficile et délicate. Les Prophètes et Imams se distinguent des autres hommes par l'origine et la nature de leur connaissance: «la science de ceux-ci — les grâces de Dieu soient avec eux! — proviennent des *ḥudûd* supérieurs (= les Intelligences séparées) par voie de soutien (*ta'yîdî*), continu et sans fin comme le mouvement circulaire, alors que la science des dignitaires (inférieurs) est par voie d'instruction (*ta'allumî*), soumise à une limite»[267]. L'intellect du Nâṭiq et de l'Imam est continuellement en acte grâce au soutien céleste (*ta'yîd samâwî*) et divin (*ta'yîd ilâhî*); il reçoit ce soutien du Plérôme des Intelligences. Prophètes et Imams sont ainsi *al-mu'ayyadûn min as-samâ'*[268]. Le *ta'yîd* se fait par l'influx (*fayḍ*), les grâces (*faḍâ'il*) ou les lumières qui émanent du Plérôme et pénètrent en leurs âmes[269]. Cet influx constitue pour le Nâṭiq une forme (*ṣûra*) par laquelle il intellige le Plérôme et qui figure comme le moteur de toutes ses activités[270]. Par son intellection parfaite et continue des Intelligences, l'intellect du Nâṭiq est lié, d'une façon intégrale, au monde de l'*ibdâ'*: *ittiṣâluhu bi-'âlam al-ibdâ' ittiṣâlan kullîyan*[271].

nos Jb, 39, 1970, 41-142; id., «Un roman initiatique ismaélien du X^e siècle», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 15, 1972, 1-25, 121-142.

[267] *Râḥat*, 346.8-9.

[268] *Râḥat*, 190, 326, 405, 474, 488, 501; cf. Walker (a) 117-118, 127.

[269] *Râḥat*, 209, 239, 273, 314, 324, 377-378, 384.

[270] *Râḥat*, 211, 299-300.

[271] *Râḥat*, 299.14.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Il est intéressant de noter que Kirmânî accorde une importance particulière à la relation entre intellect et corps chez les Prophètes et Imams. Son intérêt pour la question dépasse visiblement le problème philosophique classique de la dualité corps / âme dans l'être humain. L'essence du Nâṭiq présente une dualité foncière, puisqu'elle se compose d'un intellect et d'une «personne» (*šaḫṣ*), c.-à-d. un corps qui l'individualise et par lequel il devient une personne distincte. Par son intellect, le Nâṭiq appartient au Plérôme des Intelligences; par son corps il fait partie du monde de la nature. Ces deux mondes figurent ensemble comme la cause de son existence. En tant que produit de deux niveaux différents de la réalité, l'essence du Nâṭiq a une structure composite par laquelle elle se distingue nettement de l'Intellect: en tant qu'intellect toujours en acte elle est, tout comme lui, un être d'une unité pure (*fard maḥḍ*); mais pour autant qu'elle est liée à un substrat corporel, elle devient multiple[272]. La perfection du Nâṭiq, grâce à laquelle il possède un statut particulier, ne réside pas en son corps, qui ne diffère guère des autres corps humains[273]; elle se situe uniquement en son intellect, la partie de son essence appartenant au Plérôme. Kirmânî ajoute que d'une part tous les Prophètes et d'autre part tous les Imams sont égaux en leur perfection; au sein de chaque catégorie ils ne forment qu'une seule âme qui se diversifie, par le corps, en une multitude de personnes différentes[274]. Cela signifierait que tous les Prophètes possèdent en réalité la même âme ou, en d'autres termes, que c'est toujours le même intellect qui se manifeste en des personnes différentes. Effectivement, selon la doctrine ismaélienne, Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mohammed ne se distinguent que par leurs corps, situés en un espace et en un temps délimités[275]. Leurs corps sont porteurs d'un élément spirituel, la lumière divine (*nûr Allâh*) ou la «lumière mohammedienne» (*nûr muḥammadî*) en termes religieux[276], l'intellect en acte en termes philosophiques: cette lumière ou cet intellect est un et unique pour tous les Prophètes et Imams. L'élément divin dans leur essence est lié, selon Kirmânî, au Plérôme des Intelligences: il s'agit de l'Intellect pour le Nâṭiq et des Intelligences

[272] *Râḥat*, 226, 234, 241, 300, 365.

[273] *Râḥat*, 299. Selon la tradition ṭayyibite, par contre, le corps de l'Imam est d'une nature toute particulière et se distingue nettement du corps des simples mortels: l'Imam possède un corps noble, aussi pur que le camphre (*ǧism šarîf kâfûrî*); cf. Ibn al-Walîd, *al-Mabda' wa l-Ma'âd*, § 49, p. 119 (éd.), 178-179 (trad.).

[274] *Râḥat*, 273.

[275] Goldziher (b) 337-340.

[276] U. Rubin, «Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nûr Muḥammad», *IOS*, 5, 1975, 108-110.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

séparées pour le Waṣî et les Imams. Le Prophète ou l'Imam est le «lieu» (*maḥall*) de la lumière divine[277], la figure en laquelle se manifeste (*maẓhar*) le Plérôme des Intelligences afin d'actualiser les intellects en puissance. La nature de cette «figure épiphanique» demeure imprécise chez Kirmânî: s'agit-il d'une véritable incarnation de type chrétien[278]?

4. Le salut de l'âme humaine

Pour autant qu'il situe le salut de l'homme entièrement au niveau de son intellect, le système ismaélien s'avère foncièrement intellectualiste. La finalité de l'être humain réside dans le développement de sa faculté rationnelle et dans la transformation de son âme en un intellect en acte qui devient en même temps intellect, intelligeant et intelligé[279]. L'homme doit se libérer des obstacles qui empêchent l'intellection pure, celle qui suppose l'identité du sujet et de l'objet. En passant de la puissance à l'acte, il se détache graduellement de la matérialité et devient un intellect qui intellige son essence par son essence. Il s'unit et s'identifie ainsi à l'objet de son intellection. L'objet ultime de l'intellection étant, pour l'âme humaine, le Plérôme des Intelligences séparées et en particulier l'Intellect, l'âme pleinement actualisée devient pareille à ce dernier[280]. A ce stade, elle acquiert une autarcie qui lui permet de subsister séparée du corps; libre des passions propres aux corps, elle partage le bonheur éternel et inaltérable de l'Intellect. Cet état de béatitude, dû à la transformation de l'intellect humain en une Intelligence séparée et à sa réunification avec l'Intellect cosmique, est le paradis dont parlent les livres révélés[281].

L'actualisation de l'âme humaine, son passage à la seconde perfection réalisé grâce à l'enseignement des Prophètes, Imams et dignitaires de la *daʿwa*, est présentée comme une «seconde émanation» (*inbiʿâṯ ṯânî*). Alors que notre âme doit son existence, sa première perfection, à une première émanation qui procède du Plérôme des Intelligences, elle reçoit

[277] *Râḥat*, 489.9: *al-Imâm alladî huwa maḥall nûr Allâh*.

[278] La prophétologie et l'imamologie du chiisme ont été mises en rapport avec le judéo-christianisme, et en particulier avec les homélies pseudo-clémentines; voir, e.a., Goldziher (b) 337; U. Rubin, «Prophets and Progenitors in the Early Shîʿa Tradition», *JSAI*, 1, 1979, 55-56; Halm (a) 20, et, avant tout, Corbin (g), volumineux article entièrement consacré à la relation entre l'ébionisme et la théologie ismaélienne.

[279] *Râḥat*, 202, 458, 466, 468-469.

[280] *Râḥat*, 468-470, 480.

[281] *Râḥat*, 481, 493, 496-497, 502-503.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sa perfection seconde en seconde émanation. Celle-ci marque le retour de l'émané à sa source: l'intellect actualisé, en tant que second émané, ne se distingue guère de l'Intellect, principe et point de départ de toute émanation[282]. En termes religieux, la seconde émanation n'est autre que la «seconde naissance» (*an-naš'a al-âḫira*): la révélation illumine l'âme et l'appelle à une nouvelle vie, la vie éternelle des bienheureux au paradis, c.-à-d. des Intelligences au sein du Plérôme[283].

L'homme, sommet et couronnement de la création, est un microcosme (*'âlam ṣaġîr*). Il reflète en son essence le macrocosme (*al-'âlam al-kabîr*) dont il est l'enfant (*walad*). En son âme et en son corps il est le produit, le fruit du processus cosmique. Il en résume toutes les forces et en rassemble toutes les perfections; il est comme une synthèse de l'univers entier[284]. Kirmânî a su intégrer cette idée classique de l'homme-microcosme[285] dans son eschatologie. Pour lui, l'homme ne devient réellement microcosme qu'au terme de son actualisation: l'homme-microcosme est «un intellect en acte, émané par seconde émanation»[286]. L'âme pleinement actualisée revêt une forme identique à celle des Intelligences séparées; la forme de l'homme véritable (*al-insân bi l-ḥaqîqa*) ne se distingue guère de la forme de l'Intellect. Le micro- et le macrocosme se conjoignent pour ne former qu'une seule réalité: l'homme devient Intellect et l'Intellect homme. Telle est, selon Kirmânî, la signification profonde de la parole révélée, lorsqu'elle déclare que Dieu a créé Adam selon la ressemblance de sa propre forme: l'homme acquiert la même forme que l'Intellect[287].

Alors que l'Intellect, en tant que premier instauré, a été caractérisé comme la première limite (*an-nihâya al-ûlâ*) de la création, l'ultime source dont procèdent tous les êtres[288], l'homme en est la seconde limite (*an-nihâya aṯ-ṯânîya*)[289]. L'homme dont l'intellect s'est pleinement actualisé, représente l'aboutissement, le point final du processus cosmique. Kirmânî

[282] *Râḥat*, 191, 210, 284, 371, 479, 496, *Riyâḍ*, 106-107.
[283] *Râḥat*, 250, 508, 514.
[284] *Râḥat*, 250, 270, 282-284, 358-359, 381, 431, 437.
[285] Pour un aperçu historique de cette conception dans la pensée occidentale, voir R. Allers, «Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus», *Traditio*, 2, 1944, 319-407. La doctrine du micro- et du macrocosme est également présente chez les Iḫwân (Diwald, 130-132; Marquet (a) 242-247), ainsi que chez Siǧistânî (Walker (a) 107-113).
[286] *Râḥat*, 284.19-20.
[287] *Râḥat*, 264-265.
[288] Voir *supra*, p. 190-193.
[289] *Râḥat*, 159, 278-280, 291, 428, 431.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

insiste longuement sur l'identité des deux limites de l'être: entre l'Intellect et l'homme véritable, celui qui a accédé à sa seconde perfection, il existe un équilibre, une correspondance allant jusqu'à l'identité[290]. Les deux limites possèdent une forme unique: «puisque l'homme figure comme seconde limite pour les êtres et que la seconde limite est pareille à la première, les formes des Intelligences, qui sont les principes et la première limite dans le monde de l'*ibdâ'*, sont identiques à la forme de l'homme, la seconde limite située dans le monde de l'âme»[291]. L'identité des deux limites confère une structure circulaire à la procession des êtres: «les deux points se conjoignent, étant deux limites. Ainsi est réalisée l'unité du cercle»[292]. Avec l'actualisation de l'âme humaine la création rejoint son point de départ: l'intellect en acte devient pareil à l'Intellect et se fond en lui. A ce moment, le cercle de la création (*dâ'irat al-ḫalq*) est clos[293].

Conformément à une intuition fondamentale du néoplatonisme, Kirmânî conçoit le processus cosmologique selon un schéma circulaire: descendant jusqu'aux quatre éléments, ascendant avec l'apparition, dans les trois règnes, d'une âme de complexité croissante. Avec l'homme apparaît un être capable de se libérer des attaches matérielles; en cultivant ses facultés rationnelles il peut devenir un intellect en acte, pareil à l'Intellect. Le salut de l'homme réside en la transformation de son âme par seconde émanation, afin de devenir le véritable microcosme, reflet de l'Intellect, et la seconde limite de la création, qui ne se distingue plus de la première.

Cette transformation s'opère grâce à la gnose enseignée par les Prophètes et Imams. La révélation de la connaissance salvatrice, celle qui permet à la création de rejoindre sa source et de boucler le cercle, ne se fait pas en une fois, mais elle se déroule en un processus historique, rythmé par la succession des cycles prophétiques. Au concept d'une création circulaire se joint la notion d'un temps circulaire, cyclique[294]. Chacun des six Prophètes a révélé une partie de plus en plus importante de la gnose. Mais la révélation ne sera complète qu'avec l'avènement du Qâ'im, le Seigneur du septième cycle (*ṣâḥib ad-dawr as-sâbi'*), le dernier de tous les êtres qui viendra parachever la création. Réunissant en

[290] *Râḥat*, 262-265.
[291] *Râḥat*, 265.1-4.
[292] *Râḥat*, 263.19-20.
[293] *Râḥat*, 280, 404, 453.
[294] Corbin (f) 183-214.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

son essence tous les rangs et degrés antérieurs, le Qâ'im est la véritable seconde limite, dont l'apparition marque le retour définitif de l'émané à sa source[295]. En effet, le salut de l'homme ne sera réalisé qu'avec l'avènement du Qâ'im.

La sotériologie de Kirmânî essaie ainsi de concilier les principes de la philosophie néoplatonicienne avec le messianisme ismaélien et l'eschatologie coranique. En acceptant l'enseignement des dignitaires ismaéliens, le fidèle peut devenir un être rationnel, un «sage» (*ḥakîm*) qui jouit en ce monde des plaisirs de l'activité intellectuelle. Mais après la mort du corps, l'âme sauvée n'entre pas immédiatement au paradis[296]. Tout en s'insurgeant avec véhémence contre la métempsycose, doctrine imputée aux *ġulât*, aux *ahl at-tanâsuḫ* et à l'hérétique Muḥammad b. Zakarîyâ' ar-Râzî[297], Kirmânî défend l'existence du *barzaḫ*[298]: les âmes des défunts sont réunies dans le *barzaḫ*, le point le plus élevé du monde de la nature, où elles attendent la consommation de tous les cycles et l'avènement du Qâ'im[299]. Au moment de la résurrection, le Qâ'im réunira toutes les âmes sauvées et leur révèlera la connaissance intégrale qui viendra achever leur actualisation. Toutes ces âmes ne constitueront plus qu'une seule forme, pareille à la forme de l'Intellect, l'Esprit Saint (*rûḥ al-quds*) en langage religieux. Parallèlement aux âmes, les corps seront ressuscités et sublimés pour ne former qu'un seul corps subtil, libre des souillures de la matière. Ainsi sera réalisée la nouvelle création (*al-ḫalq al-ǧadîd*), la deuxième naissance (*an-naš'a al-âḫira*) qui marque la constitution de l'homme nouveau, digne de réintégrer le Plérôme des Intelligences et de s'unir à son origine, l'Intellect[300].

Quant aux corps et âmes des damnés, ils resteront perpétuellement liés à la matière compacte.

5. La sotériologie de Kirmânî entre le néoplatonisme et la *falsafa*

Le schéma circulaire selon lequel Kirmânî conçoit le processus cosmologique s'avère typiquement néoplatonicien. Les êtres procèdent par

[295] *Râḥat*, 243, 245, 255, 264, 282, 284, 291, 293.

[296] *Râḥat*, 501, 506, 527. Pour Kirmânî, le paradis est le Plérôme des Intelligences séparées et la rétribution réside dans l'union de l'intellect humain avec l'Intellect.

[297] *Râḥat*, 510-511. L'idée de la métempsycose n'est pourtant pas tout à fait étrangère à la doctrine ismaélienne; cf. R. Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie* (Islamkundliche Untersuchungen 110), Berlin, 1985, 160-182; W. Madelung, «Abû Ya'qûb al-Sijistânî and Metempsychosis», *Iranica Varia* (Acta Iranica 16), Leyde, 1990, 131-143; Walker (a) 98-99, 136-137.

[298] Pour la notion du *barzaḫ*, voir B. Carra de Vaux, «barzaḫ», *E.I.*², I, 1103-1104.

[299] *Râḥat*, 537-539.

[300] *Râḥat*, 282, 291-292, 376, 508, 511, 514-515, 519, 540.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

émanation et aspirent, en même temps, à retourner vers leur origine; à un point donné de la hiérarchie cosmique, le flux rebrousse chemin: la voie descendante est doublée d'une voie ascendante. Le «retour» (*maʿâd*), le «retournement» (ἐπιστροφή) est le complément nécessaire de l'émanation. Pour l'émané le salut réside précisément en ce retour vers la source de son émanation. Non seulement l'âme humaine, mais l'univers entier se meut vers l'Intellect, cause première et finale de tous les êtres; chaque être, si humble soit-il, désire regagner le Plérôme. L'avènement du Qâ'im viendra achever ce retour: la résurrection (*baʿṯ*) n'est autre que la réintégration de l'âme et du corps sublimé dans le Plérôme[301]. Bien que Kirmânî ne soit pas explicite à ce sujet, il est probable — comme l'admet d'ailleurs le système ṭayyibite — que le Qâ'im opère le retour de la nature entière. Son règne marque la consommation de notre monde: alors que toute âme et matière sublimée regagnent le Plérôme, un résidu de matière compacte, sans espoir de salut, et dans lequel sont enfermées les âmes damnées, est abandonné hors du Plérôme[302].

Contrairement aux néoplatoniciens qui admettent un retour vers l'Un, Kirmânî pose l'Intellect comme la limite ultime de toute remontée. En tant que source de l'émanation, l'Intellect est le point suprême vers lequel tend la création entière. Il est en même temps le seuil qu'aucun être ne peut franchir: au-delà, le Principe ineffable demeure en une inaccessibilité complète. L'âme sauvée s'unit à l'Intellect, sa cause et son créateur, mais demeure à jamais séparée du Principe réel de l'univers. Une fois transformée en un intellect en acte, elle participe à la mélancholie et à la nostalgie que l'Intellect éprouve à cause de cette séparation; s'étant unie à lui, elle professe avec lui le *tawḥîd*, tout en reconnaissant l'impossibilité d'atteindre l'Inaccessible[303]. La sotériologie se situe donc entièrement au niveau de l'Intellect: celui-ci est le but ultime du retour, qui se fait d'ailleurs d'une manière purement intellectuelle, par une activité d'intellection. Le salut réside pour l'homme dans l'actualisation de son intellect; ce passage de la puissance à l'acte nécessite

[301] *Râḥat*, 511, 540. Tout être atteint sa finalité (*ġâya*) en acquérant la forme de l'être qui lui précède dans l'existence, c.-à-d. sa cause; le retour du causé à la cause, et en particulier à la cause première, constitue la dynamique qui meut l'univers entier (*Râḥat*, 549-550).

[302] Ibn al-Walîd, *al-Mabdaʾ wa l-Maʿâd*, § 53-58, p. 121-123 (éd.), 180-182 (trad.), § 66-74, p. 125-129 (éd.), 191-195 (trad.). De même chez Ibn Sînâ le retour (*maʿâd*), le complément nécessaire de la création, ne se limite pas à l'âme humaine, mais s'étend à la création entière (Michot, 11-12 n. 51; R. Arnaldez, «al-maʿâd», *E.I.*², V, 899-901).

[303] *Râḥat*, 456-457, 493, 496.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la connaissance transmise par l'enseignement des Prophètes, Imams et dignitaires religieux. Grâce à cette gnose, l'homme est capable d'intelliger l'objet ultime de toute intellection — l'Intellect — et de devenir pareil à lui, c.-à-d. un intellect intelligeant sa propre essence et intelligé par elle.

Pour les néoplatoniciens, le retour final vers l'Un nécessite une forme de connaissance supérieure qui transcende l'intellect: le niveau du Noῦς doit être dépassé par une expérience supra-intellectuelle qui rapproche l'âme de l'Un. La religion ou la mystique commence là où finit la philosophie[304]. Kirmânî, par contre, nie la possibilité de s'élever au-delà de l'Intellect. Par conséquent, toute forme de connaissance non-intellectuelle (contemplation, vision, expérience mystique) est exclue. Cette attitude intellectualiste et anti-mystique, caractéristique de l'ismaélisme fatimide, se distingue nettement du mysticisme néoplatonicien.

L'arrière-plan théorique de la sotériologie de Kirmânî rappelle la *falsafa* et en particulier Fârâbî: l'intellect humain doit passer de la puissance à l'acte sous l'influence d'une Intelligence séparée; la finalité de l'existence humaine réside dans l'actualisation complète de son intellect, le stade de «l'intellect acquis» dans lequel il entre en conjonction avec l'Intelligence agente, devient immortel et éprouve un bonheur inépuisable[305]. Kirmânî avait de toute évidence étudié la philosophie de Fârâbî[306]; il en emprunte certains éléments, tout en les transformant profondément. Mais malgré une parenté indéniable, des différences considérables séparent les deux auteurs. Pour Fârâbî, le lien entre les Intelligences séparées et le monde sublunaire se fait exclusivement par l'intermédiaire de la dixième Intelligence, l'Intelligence agente. Celle-ci reçoit, du moins en certaines œuvres du philosophe, la fonction de produire les corps et les âmes du monde sublunaire[307]; elle est la force qui

[304] Beierwaltes, 294-329; J.M. Rist, «Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism», *Hermes*, 92, 1964, 213-225; P. Hadot, «L'union de l'âme avec l'Intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne», dans Boss et Seel, 3-27.

[305] Davidson (b) 44-73; id. (c) 134-154.

[306] Ainsi il remarque que selon les *falâsifa*, «l'émanation de l'Intelligence agente n'est reçue que par la faculté rationnelle, qui n'est autre que l'intellect acquis» (*al-ʿaql al-mustafâd*) (*Râḥat*, 552.14-15). Il s'agit manifestement d'une allusion à Fârâbî (voir, p.ex., *Ârâʾ*, XV,8-10, p. 242-244). Le ton laisse apparaître qu'il considérait cette doctrine comme étrangère à sa propre pensée. En effet, des notions comme *al-ʿaql al-faʿʿâl* ou *al-ʿaql al-mustafâd*, si importantes pour Fârâbî, n'y ont pas de place.

[307] Alors que les *Ârâʾ Ahl al-Madîna al-Fâḍila* et la *Siyâsat al-Madanîya* limitent la fonction de l'Intelligence agente à l'actualisation de l'intellect humain, la *Risâla fi l-ʿAql* lui attribue également la production des formes naturelles et des âmes dans le monde sublunaire; cf. Davidson (b) 47, 65-70; id. (c) 136, 149-152. Pour Ibn Sînâ, matière et forme du monde sublunaire émanent de l'Intelligence agente.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

actualise l'intellect humain et qui produit le phénomène de la prophétie[308]; en tant qu'objet ultime de toute intellection, c'est avec elle que l'intellect acquis entre en conjonction[309]. Kirmânî, par contre, accorde une importance beaucoup plus restreinte à la dixième Intelligence: sa fonction se limite à la démiurgie du monde sensible[310]. Les âmes descendent du Plérôme par l'intermédiaire du soleil et de l'Intelligence correspondante; la finalité de l'homme ne réside pas dans son union avec l'Intelligence agente, mais avec l'Intellect lui-même[311].

L'actualisation de l'intellect humain nécessite l'enseignement des Prophètes, Imams et dignitaires religieux. Ici, l'ismaélien se sépare radicalement de la *falsafa*. Fârâbî explique la prophétie comme un phénomène causé par l'action de l'Intelligence agente sur la faculté imaginative. Le prophète est un homme «à l'imagination riche», capable de prédire l'avenir et, dans le meilleur des cas, de se faire une représentation imagée des réalités théoriques[312]. Pour Kirmânî, par contre, le prophète est la manifestation humaine de l'Intellect. La prophétie ne se situe pas au niveau de l'imagination: elle est la condition nécessaire, la force motrice de la faculté rationnelle. Par leur nature toute particulière, Prophètes et Imams sont les seuls hommes dont l'intellect est en acte dès le début, entraînant en leur activité débordante les autres intellects, qu'ils font passer de la puissance à l'acte. Le rôle de l'Intelligence agente incombe, chez Kirmânî, aux Prophètes et Imams. Notre auteur se trouve ainsi aux antipodes de la *falsafa*: face au dénigrement de la prophétie par Fârâbî, il exalte la personne du Prophète jusqu'à en faire la manifestation du Dieu créé. Ainsi s'explique la profonde hostilité de l'ismaélisme

[308] Davidson (b) 48-53, 58-62; id. (c) 137-141, 144-147; cf. Fârâbî, *Ârâ'*, XIII,2, p. 198-202.

[309] Davidson (b) 49-50; id. (c) 141-142; cf. Fârâbî, *Ârâ'*, XIII,5, p. 204-206, XV,9, p. 242-244.

[310] Voir *supra*, p. 322-323.

[311] Fârâbî et Kirmânî caractérisent le point ultime de la remontée de l'âme humaine comme une «conjonction avec l'Esprit Saint» (*ittiṣâl bi-rûḥ al-quds*) (voir, p.ex., *Râḥat*, 549 et pour Fârâbî, Walzer (b) 405-406). Mais la notion coranique du *rûḥ al-quds* (cf. S.2:81, 254; 5:109; 16:104) couvre chez nos auteurs deux réalités différentes. Alors que Fârâbî l'identifie à l'Intelligence agente (*Siyâsa*, 32.11), l'Ange de la Révélation, Kirmânî reconnaît en l'Esprit Saint «les lumières divines», c.-à-d. les Intelligences du Plérôme (*Râḥat*, 552, 554) et, finalement, l'Intellect lui-même: la conjonction avec l'Esprit Saint n'est autre qu'une conjonction avec la «première limite», l'Intellect (*Râḥat*, 551). La dixième Intelligence ne semble jouer aucun rôle particulier en ce domaine.

[312] Davidson (b) 58-62; id. (c) 144-147; R. Walzer, «Al-Fârâbî's Theory of Prophecy and Divination», *Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957, 142-148; cf. Fârâbî, *Ârâ'*, XIV,1-11, p. 210-226; Walzer (b) 413-416, 421-423.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

envers la «philosophie»: pour autant qu'elles refusent à reconnaître le Prophète comme nécessaire à toute pensée rationnelle, les élaborations des philosophes demeurent des spéculations vides, dénuées de sens[313].

Un point reste à éclaircir. En liant le salut, la félicité et l'immortalité de l'âme humaine à son union avec l'Intellect cosmique, Kirmânî se situe en une longue tradition philosophique qui mène d'Alexandre d'Aphrodise à la *falsafa*[314]. La difficulté majeure suscitée par cette théorie consiste à délimiter la nature précise de l'union. Kirmânî la décrit comme une «conjonction» (*ittiṣâl*) ou une «union» (*ittiḥâd*)[315], employant ainsi les mêmes termes que Fârâbî[316]. Une fois actualisée, l'âme humaine devient pareille à l'Intellect; désormais, elle lui ressemble, étant devenue elle-même une intelligence séparée, libre de toute matière et porteuse des mêmes attributs que l'Intellect. L'émané et sa source ne constituent plus qu'une seule réalité, une forme unique, jouissant de la même autarcie et de la même immutabilité[317].

Cependant, Kirmânî prend soin de préciser que cette conjonction ne va pas jusqu'à l'identité totale. Entre l'intellect humain actualisé et le Plérôme des Intelligences séparées, il demeure une différence de rang: les intellects qui passent de la puissance à l'acte occupent un rang inférieur aux Intelligences qui sont en acte par essence. Les premiers ont acquis leur perfection «par la voie de la seconde émanation» (*min ṭarîq al-inbiʿâṯ aṯ-ṯânî*), alors que les dernières les possèdent «par la voie de l'*ibdâʿ*»[318]. Malgré l'intensité de l'union, l'âme sauvée n'est pas assimilée à l'Intellect: elle garde, par le fait de son infériorité hiérarchique, une certaine individualité. L'identification épistémologique du sujet avec l'objet de son intellection n'entraîne pas automatiquement une identification sur le plan ontologique. Malheureusement, Kirmânî ne nous apprend pas comment il faut concevoir cette présence simultanée d'unité et de diversité. Les âmes sauvées formeront-elles autant d'intelligences séparées qui s'ajouteront au Plérôme des Intelligences cosmiques, vivant en une relation étroite, mais mal définie, avec l'Intellect[319]? Sans doute

[313] Voir *infra*, p. 395-397.
[314] Davidson (b) 34-42; id. (c) 128-134.
[315] *Râḥat*, 190, 481, 551-552.
[316] Voir, p.ex., Fârâbî, *Siyâsa*, 79, *Falsafat Arisṭûṭâlîs*, 128.
[317] *Râḥat*, 191, 280, 480-481, 550-551.
[318] *Râḥat*, 191, 280, 550.
[319] La relation entre les Intelligences et l'Intellect demeure un des points les plus obscurs du système de Kirmânî.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

le souci principal de notre auteur était de répondre à l'exigence religieuse d'une survie personnelle de l'âme.

La position de Kirmânî en faveur d'une «conjonction limitée» se retrouve chez Fârâbî. Bien que selon ce philosophe l'intellect humain à son plus haut niveau d'actualisation (le stade de l'intellect acquis) se rapproche étroitement de l'Intelligence agente, il demeure à un degré inférieur: la conjonction implique proximité, mais non identité totale[320]. Un texte des *Plotiniana Arabica* décrivant l'union de l'âme avec l'Intellect, exprime d'une manière admirable cette notion de conjonction limitée, à tel point qu'il pourrait avoir servi de modèle à nos deux auteurs: «lorsque l'âme sort de ce monde et entre dans le monde supérieur, elle se dirige vers l'Intellect et se joint à lui. S'étant jointe à lui, elle s'unit à lui, sans pour autant anéantir son essence. Par contre, elle devient plus claire, plus pure et plus noble: elle et l'Intellect forment alors une seule chose ou deux, comme deux espèces (*ka-naw'in wa naw'in*)»[321].

Malgré le refus explicite d'une conjonction intégrale qui impliquerait l'anéantissement ou l'annihilation de l'âme individuelle dans la totalité de l'Intellect cosmique, la félicité de l'homme chez Fârâbî a été décrite comme une expérience mystique, voire comme une forme de «mystique rationaliste»[322]. Davidson et Walzer, par contre, ne reconnaissent en la notion de l'*ittiṣâl* ou de l'*ittiḥâd* chez Fârâbî aucun indice d'une expérience extatique ou réellement mystique[323]. Nous sommes tentés de les suivre et d'appliquer leur jugement à la notion de l'*ittiṣâl* chez Kirmânî: telle qu'elle apparaît dans le *Râḥat al-'Aql*, elle n'a rien d'une *unio mystica*. La conjonction étant le résultat de l'épanouissement de la faculté rationnelle et donc le fruit d'une action exclusivement intellectuelle, le bonheur qu'elle procure n'est qu'un bonheur purement intellectuel, semblable à celui qu'éprouve le savant en étudiant les sciences théoriques. Ce sentiment de joie ne semble pas lié à une expérience plus profonde

[320] Fârâbî, *Ârâ'*, XIII,5, p. 204-206, *Siyâsa*, 32, 35-36, 55, *Risâla fî l-'Aql*, 31; cf. Walzer (b) 408-409.

[321] *Theol. Arist.*, II, 35,1-4 / § 36, p. 69 (= *Enn.*, IV,4,2.25-29); cf. Davidson (b) 41; id. (c) 132, 142.

[322] Madkour (b) 186; Merlan (a) 20-25; M. Fakhry, «Three Varieties of Mysticism in Islam», *International Journal for Philosophy of Religion*, 2, 1971, 195-202.

[323] Davidson (b) 54; id. (c) 142; Walzer (b) 409. Ibn Sînâ par contre semble admettre, du moins dans sa «philosophie orientale», la possibilité de transgresser le niveau de l'Intelligence agente et d'entrer en contact avec le Bien Suprême; cf. L. Gardet, *La connaissance mystique chez Ibn Sînâ et ses présupposés philosophiques* (Mémorial Avicenne 2), Le Caire, 1952, 8-10, 37-42.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

qui transcenderait le niveau de la pensée discursive: nous n'avons trouvé aucune trace d'une telle expérience dans l'œuvre de Kirmânî. Pour lui, l'Intellect est le terme final de la remontée, le but ultime de toute existence. La réalité au-delà de l'Intellect demeure à jamais inaccessible; l'homme ne possède pas les moyens d'y accéder: il n'a à sa disposition que la seule force de son intellect, qui demeure confiné dans les limites de l'Intellect cosmique. La dynamique plotinienne entre le Νοῦς et l'Un a été exclue d'emblée par la notion de l'*ibdâ'*.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

CHAPITRE VII

LA PENSÉE DE KIRMÂNÎ ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA GNOSE

Arrivé au terme de cette étude, il est nécessaire d'en faire le bilan et de nous interroger sur la nature et la signification réelle de la pensée de Kirmânî. Nous avons vu se reconstituer un système complexe auquel on pourrait sans doute appliquer ce que Trouillard disait de l'œuvre de Damascius, en reprenant un mot de Paul Valéry: «difficile à trouver, à entendre, à défendre»[1].

En effet, la pensée de Kirmânî est parfois étrange, obscure, voire même provocante, tant pour le philosophe que pour le théologien. Ses thèses philosophiques s'écartent volontiers de celles qui sont généralement admises en Islam et semblent répondre à des exigences d'un autre ordre. Le lecteur ressent continuellement la présence d'éléments étrangers à la philosophie, qui poussent la pensée en une direction précise, sans qu'ils soient pour autant explicités. Nous essayerons encore dans les pages qui suivent de décrire la nature de ses sources philosophiques, d'identifier les éléments non-philosophiques et d'évaluer la relation entre les deux. Ainsi, nous comprendrons mieux ce que la philosophie signifie pour un auteur ismaélien d'époque fatimide.

A. *Les sources philosophiques*

On ne pourra guère en douter: Kirmânî a, avant tout, élaboré un système philosophique. A l'aide d'arguments rationnels, il se propose de délimiter la nature du Principe Ultime, d'expliquer la genèse et la structure de l'univers, d'y situer l'homme et de découvrir les voies qui mènent à son salut. Comme pour la plupart des auteurs médiévaux, il est vrai que sa philosophie poursuit principalement un but religieux. La réflection philosophique permet au croyant d'atteindre une forme pure de *tawḥîd*; tout en lui procurant une connaissance fiable de la création, elle lui ouvre les portes du paradis. En plus, elle offre un fondement rationnel à la doctrine ismaélienne et, en particulier, à la légitimité de l'autorité du Calife-Imam, en démarquant sa fonction dans la structure totale de l'univers.

[1] Trouillard (b) 353.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

L'étude de l'argumentation philosophique de Kirmânî nous a révélé un penseur original qui, confronté aux grands problèmes de la philosophie et de la théologie en Islam, n'hésite pas à proposer des solutions nouvelles par lesquelles il se distingue de ses contemporains. Il fait preuve d'indépendance envers ses sources et sait les utiliser d'une manière créative.

Kirmânî était un érudit qui maîtrisait parfaitement les sciences de son temps. Il se montre familier avec les thèses des *mutakallimûn* et possède une connaissance approfondie de la *falsafa*. Ses œuvres portent l'empreinte de la philosophie musulmane antérieure à Ibn Sînâ. Bien que son vocabulaire technique soit celui de son époque, avec une nette préférence pour la terminologie de Kindî et une multitude de notions et de thèmes philosophiques qui trahissent l'influence de Fârâbî, et bien qu'il ait étudié — comme tous les grands *falâsifa* — Aristote, qu'il suit particulièrement en des questions de noétique et de physique, il n'appartient cependant pas à la *falsafa*. Il s'en distingue en des points fondamentaux, qui révèlent l'autre source principale de sa pensée: le néoplatonisme.

En effet, nombreux sont les ouvrages de référence qui présentent les philosophes comme Fârâbî ou Ibn Sînâ comme les représentants par excellence du néoplatonisme en Islam. En réalité, Kirmânî s'avère beaucoup plus proche des exégètes antiques de Platon. Ainsi, il demeure fidèle à l'essence du néoplatonisme en situant le Principe au-delà de toute qualification positive et en reléguant l'être, l'intelligence et la multitude des attributs au niveau inférieur du Noῦς.

Par cette inspiration néoplatonicienne Kirmânî s'inscrit dans le cadre de la philosophie ismaélienne antérieure. Développé au sein de «l'école persane» par des *du'ât* comme Nasafî, Râzî et Siğistânî, le néoplatonisme ismaélien s'enracine dans les paraphrases arabes de Plotin et de Proclus, dont il reflète une certaine interprétation qui remonte peut-être, tout comme le néoplatonisme juif d'Isaac Israeli, à la tradition d'«Ibn Ḥasdây's Neoplatonist». Bien qu'il soit l'héritier direct de ce néoplatonisme ismaélien, Kirmânî s'en dissocie en une large mesure: sa philosophie est d'une autre nature, tant par la forme, le style et la méthode, que par le contenu (comme en témoignent les polémiques dans le *Kitâb ar-Riyâḍ*).

Tel qu'il est exposé dans le *Râḥat al-'Aql*, le système de Kirmânî rompt avec la philosophie ismaélienne antérieure sur un nombre de points capitaux: radicalisation à l'extrême de la transcendance du Principe[2];

[2] Bien entendu, une forme radicale de *tawḥîd*, allant jusqu'à une théologie doublement négative, était déjà présente chez les auteurs ismaéliens antérieurs (voir *supra*, p. 90-94). Mais Kirmânî se distingue de ses prédécesseurs par la manière dont il traite la question, par son argumentation philosophique et par son intransigeance.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

autoconstitution de l'Intellect; multiplication du nombre des hypostases intermédiaires par la substitution d'un Plérôme décadique au schéma triadique plotinien; multiplication du nombre des démiurges; abaissement du démiurge des corps vers la limite inférieure du Plérôme; spéculations arithmologiques sur les nombres de la décade; harmonisation de la théorie des Intelligences avec une théologie astrale qui fait du soleil et de la lune les principaux protagonistes; attribution d'une fonction providentielle et sotériologique spécifique aux membres du Plérôme.

Ces thèmes s'avèrent pour la majeure partie étrangers à la *falsafa*, aux paraphrases arabes de Plotin et de Proclus, ainsi qu'au néoplatonisme ismaélien antérieur, tel que nous le connaissons à travers les œuvres de l'«école persane». Notre analyse de leur élaboration philosophique a révélé l'influence du néoplatonisme tardif, développé dans l'école d'Athènes à partir de Jamblique. Fait remarquable: la doctrine exposée par Kirmânî va à l'encontre de la tendance générale du néoplatonisme chrétien et musulman, qui essaie précisément de relativer la transcendance du Principe, afin de pouvoir l'identifier au Dieu créateur de la Révélation, et de réduire au maximum le nombre d'hypostases. Celles-ci deviennent de simples intermédiaires, instruments subalternes qui perdent leur fonction démiurgique, providentielle et salvatrice en faveur du Dieu unique[3].

Sous la forme dont elle se présente à nous, la pensée de Kirmânî semble bien plus proche du paganisme antique que du monothéisme chrétien et musulman. En proclamant l'autoconstitution de l'Intellect, notre auteur admet — malgré sa notion de l'*ibdâ'* — la présence, aux côtés du Principe ineffable, d'un deuxième Dieu, Allâh, le Dieu du Coran, le *Deus revelatus*. Ce dernier est le véritable créateur de l'univers, le principe de la providence et la cause finale vers laquelle remontent toutes les créatures. Il est assisté par un Plérôme d'Intelligences séparées qui se chargent, comme des dieux subalternes, de la démiurgie du monde sublunaire, ainsi que de l'exercice de la providence et de l'action salvatrice. La distinction entre diverses catégories de divinités, correspondant à divers niveaux ontologiques, est un trait caractéristique du néoplatonisme tardif[4].

Le fait que Kirmânî construit son système à l'aide d'éléments empruntés à la philosophie grecque tardive pose le problème délicat de

[3] Gersh (a) 153-167, 283-284; Kremer, 293-299; Endress, 201-235.
[4] Voir *supra*, p. 342 n. 149.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

la transmission. Pour autant qu'il se montre plus proche du néoplatonisme païen que de ses adaptations chrétiennes et musulmanes, nous pouvons supposer qu'il a eu directement accès à des sources antiques, sans passer par un intermédiaire chrétien ou musulman. Au cours de notre étude nous avons relevé des parallèles avec des auteurs comme Jamblique, Syrianus et Damascius, qu'on croit généralement ignorés des Arabes; nous avons maintes fois référé aux commentaires de Proclus sur les dialogues de Platon (tels le *Timée*, la *République*, le *Cratyle*), à sa *Théologie platonicienne* et à ses *Eléments de Théologie*: d'aucun de ces ouvrages une traduction intégrale et littérale ne nous est parvenue en arabe[5]. Le *Proclus Arabus* tel que nous le connaissons est un Proclus mutilé, adapté aux exigences de la foi monothéiste[6].

Alors Kirmânî lisait-il le grec? Avait-il accès à des traductions plus fidèles en arabe (ou en syriaque, langue dont il semble avoir eu des notions), dont nous ignorons l'existence? Entre la fermeture de l'Académie d'Athènes au début du 6^{e} siècle et l'époque de Kirmânî, il y a cinq siècles d'intervalle! Comment s'est faite cette transmission? Peut-être par l'intermédiaire de l'école d'Alexandrie et de ses ramifications en Orient: héritière de l'Académie, certains de ses représentants, comme Simplicius, Olympiodore, Philopon, David et Elias, qui sont chronologiquement et géographiquement proches de l'Islam, ont exercé une influence non négligeable sur la pensée musulmane[7]. Dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas possible de donner une réponse définitive à ces questions. La transmission de la pensée antique en Islam, et en particulier de la philosophie platonicienne, est un phénomène complexe dont maints aspects nous échappent encore. Ainsi, la philosophie grecque semble avoir pénétré dans le monde musulman par diverses

[5] La liste des ouvrages de Proclus conservés en version arabe ou attestés dans la littérature arabe a été dressée par Endress, 15-30, à compléter par Pinès (d) 287-293; voir en outre J. Jolivet, «Pour le dossier du Proclus arabe: al-Kindî et la *Théologie platonicienne*», *SI*, 49, 1979, 55-75; F. Zimmermann, «Proclus Arabus rides again», *Arabic Sciences and Philosophy*, 4, 1994, 9-51.

[6] Endress, 235-241.

[7] M. Meyerhof, «Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern», *Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.*, 1930, 389-429; id., «La fin de l'école d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes», *Archeion*, 15, 1933, 1-15; G. Strohmaier, «Von Alexandrien nach Bagdad — Eine fiktive Schultradition», dans J. Wiesner (éd.), *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, Berlin/New York, 1987, 380-389; H.-D. Saffrey, «Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'Ecole d'Alexandrie au VI^{e} siècle», *REG*, 67, 1954, 396-410; H. Gätje, «Simplikios in der arabischen Überlieferung», *Der Islam*, 59, 1982, 6-31; Peters, 22-26.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

voies. Il y a les canaux que l'on pourrait qualifier d'officiels, ceux qui passent par les grandes écoles de traduction et dont nous retrouvons les traces dans les ouvrages bibliographiques, comme le *Fihrist* d'Ibn an-Nadîm: à cette source s'abreuvent les *falâsifa* et les savants qui fréquentaient les bibliothèques publiques de l'époque. Mais, d'autre part, il y a tout un réseau de canaux parallèles qui ont alimenté les courants «ésotériques»: les ismaéliens, les *ġulât*, les alchimistes, les Iḫwân aṣ-Ṣafâ', les mystiques[8]. Tout un patrimoine antique a été transmis en ces milieux, par des voies obscures qui ont laissé peu de traces. Nous pouvons supposer que les Fatimides, tout comme les ismaéliens actuels, possédaient des bibliothèques secrètes, dont le contenu nous restera probablement à jamais inconnu.

A défaut de pouvoir identifier ses sources immédiates, nous devons nous interroger sur le sens des modifications que Kirmânî introduit dans le néoplatonisme ismaélien. S'agit-il d'un retour en arrière, d'un renouveau du paganisme? La doctrine ismaélienne aurait-elle subie des changements substantiels sous le règne d'al-Ḥâkim, dont la pensée de Kirmânî serait le reflet? Il semble qu'on doit imputer ces particularités, inexplicables dans le contexte philosophique de l'époque, à l'influence d'éléments religieux qui apparaissent, bien que toujours à l'arrière plan, dans les œuvres de notre auteur.

B. *Kirmânî et le mythe cosmogonique ismaélien*

En divers endroits du *Râḥat al-ʿAql*, Kirmânî associe des termes philosophiques à des notions qu'il dit empruntées à la *sunna al-ilâhîya*. Ainsi, l'Intellect, la deuxième Intelligence et les sept Intelligences en acte qui émanent d'elle (donc les neuf Intelligences en acte du Plérôme) sont identifiées au «calame» (*qalam*), pour autant qu'elles appartiennent toutes au même genre et participent à la même perfection[9]. L'Intelligence en puissance, par contre, est appelée la «tablette» (*lawḥ*): en tant que *hayûlâ*, elle reçoit les formes des Intelligences en acte, tout comme la tablette reçoit l'écriture du calame[10]. Le premier moteur mû en sa qualité de moteur (c.-à-d. l'âme de la sphère suprême) est désigné comme le «trône» (*kursî*), tandis qu'il correspond en sa qualité de substance mue

[8] Peters, 14.
[9] *Râḥat*, 155, 179, 205, 212, 219, 221.
[10] *Râḥat*, 221, 222, 223.19-20 (le deuxième émané est appelé *hayûlâ* «chez les philosophes», *lawḥ* dans la *sunna al-ilâhîya*), 228.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

(c.-à-d. la sphère en sa matérialité) au «marchepied» (*ʿarš*)[11]. Les hommes de religion identifient les Intelligences du Plérôme aux «Anges rapprochés qui sont chargés de veiller sur le monde» (*al-malâ'ika al-muqarrabûn al-muwakkalûn bi l-ʿâlam*)[12]. Ces mêmes Intelligences, et en particulier les sept Intelligences qui émanent de la deuxième, sont également mises en rapport avec les «lettres supérieures» (*al-ḥurûf al-ʿulwîya*)[13], tandis que l'Intellect porte dans le langage religieux le nom de la «parole» (*kalima*)[14].

Qalam, *lawḥ*, *kursî* et *ʿarš*: autant de notions coraniques qui, déjà très tôt en Islam, ont été associées à des spéculations cosmologiques[15]. Ainsi, elles ont été identifiées aux hypostases néoplatoniciennes: *qalam* correspond alors à l'Intellect, *lawḥ* à l'Ame, tandis que *kursî* et *ʿarš* se réfèrent à l'action de la nature[16]. Un tel rapprochement semblait s'imposer aux yeux de maint penseur musulman. Dieu a créé en premier le calame afin de noter ses décrets et sa volonté, par lesquels Il détermine toute la création ultérieure; l'Intellect, en tant que premier être créé, possède en son essence les archétypes ou formes de tous les êtres qui procèdent de lui. La tablette est le substrat sur lequel Dieu a inscrit sa parole, afin qu'elle parvienne à l'homme; l'Ame, en sa qualité d'intermédiaire, reçoit les actions de l'Intellect et les transmet au monde sensible. Ce dernier, qui se compose des «cieux et de la terre», est dominé par le trône de Dieu et par son marchepied.

Kirmânî ne fait que suivre cette tendance visant à islamiser les termes de la philosophie grecque. Il demeure donc fidèle à une tradition qui était très répandue à son époque et qui se manifeste, par exemple, chez son contemporain ʿÂmirî (ob. 992), philosophe non-ismaélien d'inspiration

[11] *Râḥat*, 285, 295, 296 (la forme de la sphère suprême est appelée *kursî*, sa matière *ʿarš*), 302. En subordinant *ʿarš* à *kursî*, Kirmânî inverse l'ordre habituel et s'écarte de l'interprétation courante donnée à ces deux termes coraniques: selon de nombreux commentateurs, *ʿarš* désignerait le trône de Dieu et *kursî* son marchepied; cf. Cl. Huart et J. Sadan, «Kursî», *E.I.*^{2}, V, 512.

[12] *Râḥat*, 159, 160, 163, 165, 168, 185, 211, 216, 257, 295, 297. L'expression *al-malʾak al-muqarrab* est coranique (p.ex. S. 4:170).

[13] *Râḥat*, 205, 216, 236, 249, 257, 267, 278.

[14] *Râḥat*, 185, 239.

[15] Le calame est dans le Coran l'instrument avec lequel Dieu a fixé sa parole pour les créatures (cf. S. 3:39; 31:26; 68:1; 96:4); la tablette indique le substrat qui porte la parole et les décrets de Dieu (S. 7:142, 149, 153; 85:21-22). Le mystérieux verset S. 68:1, la mention de la «tablette bien gardée» dans S. 85:22 et le célèbre «verset du Trône» (S. 2:256), qui situe le trône de Dieu au-dessus des cieux et de la terre, forment les ingrédients pour une véritable cosmologie islamique. Voir, p.ex., les exégèses de S.68:1 dans Ṭabarî, *Tafsîr*, Beyrouth, 1978, XXIX, 9-12.

[16] Par cette voie les hypostases néoplatoniciennes ont été introduites dans la tradition sunnite. Voir, e.a., Faḫr ad-Dîn ar-Râzî, *at-Tafsîr al-Kabîr*, XXX, 69; Maqdisî, *Kitâb al-Badʾ*, I, 156 (éd.), 145 (trad.), I, 163 (éd.), 150-151 (trad.); Goldziher (b) 319-322.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

néoplatonicienne[17]. Cependant, Kirmânî rejette le schéma triadique plotinien et modifie ainsi l'ensemble des correspondances: le nom de «calame» ne se limite plus à l'Intellect, mais s'applique à toutes les Intelligences en acte; la «tablette» ne se réfère plus à l'Ame, mais à la Matière spirituelle.

L'identification des hypostases intermédiaires ou des Intelligences séparées avec les Anges est un trait caractéristique du néoplatonisme chrétien (p. ex. Pseudo-Denys), qui se retrouve dans la *falsafa*, ainsi que chez une multitude d'auteurs médiévaux, tant juifs que chrétiens[18]. Kirmânî souscrit ici à une longue tradition qui prend ses racines dans l'œuvre de Proclus même[19].

Par contre, la mention des «lettres supérieures» est une donnée beaucoup plus spécifique qui se réfère sans ambiguïté à la doctrine ismaélienne: elle représente une allusion à la «cosmogonie kabbalistique» qui serait selon Halm un élément de la doctrine ismaélienne primitive, antérieure à l'adoption du néoplatonisme[20].

En étudiant un certain nombre de textes ismaéliens antérieurs à Kirmânî, Halm a relevé un ensemble de notions et de thèmes étrangers à la philosophie néoplatonicienne. Malgré le caractère fragmentaire des textes et les nombreuses variantes, il a reconstitué une «cosmologie mythologique de type gnostique», qui constituerait la doctrine originale des qarmates et des ismaéliens. Ce mythe gnostique aurait été reformulé par les auteurs de l'«école persane» en des termes empruntés à la philosophie néoplatonicienne. A cette occasion, les anciens thèmes auraient été remplacés par des notions philosophiques, sans pour autant disparaître complètement. Ainsi, de nombreux éléments de l'ancien système apparaissent encore chez Siğistânî. Kirmânî se situerait au terme de cette évolution: chez lui, toute trace de l'ancien mythe a disparu, à l'exception de quelques reliques comme les «lettres supérieures», mais dénuées de leur sens original; il a été remplacé par un système entièrement basé sur la spéculation philosophique. Par contre, dans la littérature ṭayyibite l'ancien mythe réapparaîtrait, mais cette fois-ci intégré dans la pensée de Kirmânî. Le ṭayyibisme offrirait alors une synthèse parfaite entre la mythologie gnostique et la philosophie néoplatonicienne[21].

[17] 'Âmirî identifie l'Intellect au calame, l'Ame à la tablette et la sphère extérieure au trône (*kursî*); cf. Rowson, 250-251.

[18] Ainsi, p.ex., Fârâbî, *Ârâ' (iḥṣâ')*, 2, p. 38, *Siyâsa*, 32; cf. Allgaier, 172-187; Walzer (b) 363-364; H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, 1979², 56-79.

[19] Allgaier, 174-175; H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, 1981, 117-122 («L'angélologie néoplatonicienne de Proclus»).

[20] Halm (a) 44.

[21] Halm (a) 135-138.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Notre analyse de la philosophie de Kirmânî a révélé un nombre de points par lesquels elle se distingue du néoplatonisme ismaélien antérieur et qui vont à l'encontre des tendances générales du néoplatonisme musulman. Nous avons imputé ces divergences à la doctrine religieuse qu'il essaie de légitimer, d'une manière rationnelle, à l'aide de sa philosophie. Malheureusement, notre auteur se montre très discret au sujet de cette doctrine: elle est impliquée par sa pensée, mais non explicitée.

Néanmoins, une confrontation du système de Kirmânî avec le mythe cosmologique tel qu'il a été reconstitué par Halm[22], montre que la plupart des particularités de sa pensée s'expliquent à la lumière des notions gnostiques qui constituent le cadre de la doctrine religieuse de l'ismaélisme.

Nous pouvons distinguer les points suivants:

(1) Le Dieu suprême de l'ismaélisme est un Dieu inconnu, inaccessible et ineffable qui ressemble au Dieu ultime de la gnose. Il ne peut être approché que par une théologie négative, incluse dans la notion ismaélienne du *tawḥîd*.

Cette forme spécifique de *tawḥîd*, déjà attestée dans les textes qui représentent la phase la plus ancienne de la doctrine ismaélienne[23], a été radicalisée par Kirmânî. Il lui a donné un fondement philosophique, à l'aide d'éléments empruntés au néoplatonisme tardif.

En matière de *tawḥîd* nous avons constaté une grande continuité dans la tradition ismaélienne.

(2) Le Dieu suprême voulant créér, sa volonté s'hypostasie en une syzygie Irâda - Mašî'a, qui à son tour génère l'Impératif (Amr) et la Parole (Kalima)[24]. Cette conception a suscité dans le néoplatonisme ismaélien toute une controverse au sujet de la position ontologique de l'Impératif et de la Parole créatrice, en tant qu'intermédiaires entre Dieu et l'Intellect.

Kirmânî rejette la présence de ces hypostases intermédiaires comme étant contraire aux règles du *tawḥîd*: il intègre *amr* et *kalima* dans sa notion de l'*ibdâ'* et en fait des qualifications de l'Intellect. Pour cette raison, il considère *kalima* comme un terme religieux qui se réfère à l'Intellect en tant qu'attribut.

[22] Halm (a) 117-119.

[23] Ainsi, p.ex., Ğa'far b. Manṣûr al-Yaman, *Kašf*, 47; Abû 'Îsâ al-Muršid, *Risâla*, § 1, p. 7.

[24] Abû 'Îsâ al-Muršid, *Risâla*, § 2, p. 7, § 15, p. 13. Pour les antécédents de ce thème dans la gnose, voir Halm (a) 78-79.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

(3) L'impératif créateur produit Kûnî, qui à son tour appelle Qadar à l'existence: Kûnî et Qadar forment une nouvelle syzygie, le «couple primordial» (*az-zawǧ al-awwal*), les deux principes (*aṣlân*) de toute la création ultérieure[25]. Kûnî est identifiée au calame, à l'Intellect et au «devançant» (*sâbiq*); Qadar correspond à la tablette, à l'Ame et au «suivant» (*tâlî*)[26].

Chez Kirmânî, les noms de Kûnî et Qadar disparaissent. La place de Kûnî est prise par l'Intellect: il est le premier instauré, le calame du Coran. Qadar, par contre, est remplacé par un couple d'Intelligences: les deux Intelligences qui procèdent de l'Intellect. Kirmânî dissocie ainsi les deux qualifications de Qadar (Ame et tablette) et les applique à deux entités distinctes: l'Ame est associée à la deuxième Intelligence en acte[27], la tablette à la troisième Intelligence en puissance. Alors que l'Intellect présente une unité parfaite, le fruit de son émanation contient une dualité foncière.

(4) Aveuglée par sa perfection et par sa puissance, Kûnî se prend pour le Dieu suprême. Cet acte d'orgueil (*istikbâr*) met la cosmogonie en marche: pour lui révéler sa présence, Dieu fait émaner une série de nouvelles hypostases[28].

L'analyse du système philosophique de Kirmânî nous a amené à postuler une chute analogue dans sa théorie des Intelligences séparées. Mais ici, le drame cosmogonique ne se situe plus au niveau de l'Intellect. Il est transféré vers la troisième Intelligence, la partie inférieure ou passive de Qadar, associée à la tablette. Suite à son aveuglement, la troisième Intelligence se retrouve à la dixième place. Sa chute engendre la matière et la potentialité: ainsi elle est reléguée, en tant qu'Intelligence en puissance ou hypostase de la Matière, à la limite inférieure du Plérôme.

Notre reconstitution du drame cosmogonique impliqué dans le *Râḥat al-ʿAql* repose sur une comparaison avec les données conservées par les auteurs ṭayyibites. Mais déjà Siǧistânî distinguait dans l'Ame, qu'il identifie à Qadar, deux extrémités, tournées respectivement vers l'Intellect et la Matière: l'attraction de l'Ame Universelle vers la Matière provoque la chute des âmes humaines[29]. Pour Kirmânî, les deux aspects de l'Ame-Qadar

[25] Abû ʿÎsâ al-Muršid, *Risâla*, § 2, p. 7-8; cf. Halm (a) 53-66.

[26] Ainsi le *Kitâb al-Fatarât*, attribué à Ǧaʿfar b. Manṣûr al-Yaman, associe Kûnî à *qalam* et *kursî*, Qadar à *lawḥ* et *ʿarš* (voir le fragment édité et traduit dans Halm (a) 219 et 63).

[27] Voir *supra*, p. 229-234.

[28] Abû ʿÎsâ al-Muršid, *Risâla*, § 12, p. 12. De même dans la doctrine druze, l'Intellect provoque par son orgueil la cosmogonie (Ḥamza b. ʿAlî, *Kašf al-Ḥaqâʾiq*, éd. Chr. Seybold, *Die Drusenschrift Kitâb Alnoqaṭ waldawâir*, Leipzig, 1902, 83; cf. Halm (a) 80-83; De Smet (i)). Pour les antécédents gnostiques, voir Halm (a) 89-90.

[29] Halm (a) 112-113; Walker (a) 96-98.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

deviennent deux hypostases distinctes, dont l'élément inférieur cause, par sa chute à travers le Plérôme, le drame qui est à la base de notre monde sensible.

(5) Suite à l'orgueil de Kûnî, un ensemble de sept lettres procède du couple primordial. Il s'agit des sept lettres dont se composent leurs noms: KUNIQDR. Ces «sept lettres supérieures» (*al-ḥurûf al-ʿulwîya as-sabʿa*), qui correspondent aux sept chérubins et aux sept Prophètes énonciateurs, représentent les principes du monde sensible[30].

De même, Kirmânî fait émaner de la deuxième Intelligence, probablement après la chute de la troisième, une série de sept Intelligences en acte, qu'il identifie aux «sept lettres supérieures» et aux sept «Anges rapprochés qui se chargent du monde»: elles joueront un rôle dans la démiurgie de l'univers sensible.

Le schéma de l'émanation chez Kirmânî, qui nous a paru étrange d'un point de vue strictement philosophique, s'explique à la lumière du mythe cosmogonique ismaélien. Les dix Intelligences recoupent les protagonistes du drame initial: Kûnî représente l'Intellect; Qadar, divisé entre la deuxième et la troisième Intelligence, est écartelé à cause de son acte d'insubordination: sa partie inférieure se retrouve à la dixième place (de même, dans la gnose, Sophia est séparée de son rejeton Jaldabaoth, le principe de la matière et de l'obscurité); les sept lettres qui procèdent de Kûnî et Qadar sont les sept Intelligences qui émanent de la deuxième, après la chute de l'Intelligence rebelle.

(6) La notion des sept lettres supérieures appartient à une cosmogonie kabbalistique dont les plus anciens textes ismaéliens (en particulier le *Kitâb al-Kašf*) ont conservé des traces. Selon cette cosmogonie, Dieu aurait d'abord créé le trône et le marchepied; puis, par un procédé compliqué, il en aurait tiré les vingt-huit lettres de l'alphabet, organisées en quatre heptades; ces lettres seraient alors à la base de la création du monde[31]. Une systématisation plus tardive fait correspondre à la première heptade les sept sphères planétaires, à la deuxième heptade les sept Prophètes, à la troisième heptade les sept Asâs et à la dernière heptade les sept Imams[32].

[30] Siğistânî, *Iftiḫâr*, 47-56; Abû ʿÎsâ al-Muršid, *Risâla*, § 5, p. 9; Abû Ḥâtim ar-Râzî, *Iṣlâḥ*, cité par Halm (a) 217-218; cf. Halm (a) 53-57, 63-64.

[31] Ğaʿfar b. Manṣûr al-Yaman, *Kašf*, 46-51; cf. Halm (a) 39-42. Contrairement à Kirmânî, ce texte présente *ʿarš* comme le trône de Dieu et *kursî* comme son marchepied.

[32] Il s'agit du fragment II publié par S. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, Paris, 1874, 20-26 (éd.), 109-116 (trad.); cf. Halm (a) 44-45.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

L'identification de chacune des Intelligences séparées avec les «lettres supérieures» chez Ḳirmânî, rappelle cette tradition: la décade des Intelligences, symbolisée par la décade des nombres primordiaux et des lettres supérieures, domine la genèse du monde et correspond avec les sphères célestes, ainsi qu'avec les rangs de la *da'wa* et les membres d'un cycle prophétique[33].

(7) Kûnî est le démiurge du monde matériel. En cette qualité, elle est considérée comme le Dieu créateur et reçoit les qualifications que l'orthodoxie musulmane réserve à Allâh[34]. Les êtres inférieurs se prosternent devant elle, proclament son unité et sa gloire et la vénèrent par le même culte que les musulmans rendent à Allâh. Comme le remarque Halm, le mythe ismaélien maintient une dualité entre le Dieu suprême et le Démiurge, ce qui est un terrible blasphème pour l'orthodoxie[35].

D'une manière parfaitement analogue, Kirmânî présente l'Intellect, le premier instauré, comme le véritable Dieu de l'univers, le *Deus revelatus*. Celui-ci reçoit tous les attributs que le Coran applique à Allâh et toutes les caractéristiques du Dieu de la *falsafa*. Même le nom d'Allâh lui est réservé. En tant que première cause, il est la source ultime de l'émanation de tous les êtres; en tant que Bien suprême, il est l'objet du désir universel, le point final vers lequel tend la création entière. Pour les créatures, l'Intellect est Dieu, le Principe Ultime demeurant à jamais inaccessible.

Bien qu'il figure comme la première cause de tous les êtres, l'Intellect n'est pas le démiurge pour Kirmânî: l'action démiurgique est effectuée par les Intelligences inférieures.

(8) Comme son nom l'indique, Qadar est le principe de la prédestination, l'εἱμαρμένη des gnostiques. Par l'intermédiaire du zodiaque et des planètes, il détermine les événements dans le monde sublunaire[36].

Kirmânî a intégré la notion du *qadar* dans celle, plus vaste, de la *'inâya* (πρόνοια). Les Intelligences reçoivent une fonction providentielle: avec l'aide des corps célestes, elles règlent le cours des événements sur terre. Le rôle de Qadar est ainsi repris par les Intelligences du Plérôme.

[33] D'une manière analogue, le *Sefer Yeṣira*, I,2, p. 49, II,1, p. 54, fait procéder le monde des nombres de la décade et des vingt-deux lettres de l'alphabet, organisées en une triade, une heptade et une dodécade; cf. Halm (a) 48-49.

[34] Abû 'Îsâ al-Muršid, *Risâla*, § 7, p. 9: l'auteur applique à Kûnî l'eulogie *tabâraka wa ta'âlâ*.

[35] Halm (a) 117.

[36] Abû 'Îsâ al-Muršid, *Risâla*, § 2, p. 8; cf. Halm (a) 99, 118.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

(9) Kûnî et Qadar forment avec Ǧadd, Fatḥ et Ḫayâl une pentade, un Plérôme de cinq principes spirituels, dont les trois derniers degrés procèdent du couple primordial «comme des émanations» (*ka l-inbiʿâṯât*)[37] et sont identifiés à des Anges[38]. Les membres de la pentade, «les cinq supérieurs» (*al-ḫamsa al-ʿulwîya*), correspondent en tant que «dignitaires spirituels» (*al-ḥudûd ar-rûḥânîya*) aux «dignitaires corporels» (*al-ḥudûd al-ǧusmânîya*), c.-à-d. les cinq rangs dont se compose la hiérarchie de la *daʿwa*[39]. La mystérieuse triade Ǧadd - Fatḥ - Ḫayâl semble avoir pour fonction de transmettre les connaissances supérieures aux divers échelons de la *daʿwa* terrestre[40]. Cette structure pentadique du Plérôme est un élément qui apparaît dans plusieurs systèmes gnostiques[41].

Bien que Kirmânî remplace les anciennes hypostases par des Intelligences séparées[42], son Plérôme revêt des caractéristiques très analogues. Les Intelligences, qui procèdent de l'Intellect par émanation et sont conçues comme des Anges, jouent un rôle médiateur dans la transmission de l'influx et de la connaissance vers les niveaux inférieurs: elles ont une fonction sotériologique, puisqu'elles sont à l'origine de la connaissance salvatrice enseignée par les Prophètes et Imams. En plus, elles correspondent, une à une, aux divers degrés de la *daʿwa*. Cependant, Kirmânî a dédoublé le Plérôme original; la pentade est devenue une décade. Parallèlement, les degrés de la *daʿwa* sont passés de cinq à dix. Il est difficile de saisir les raisons précises de cette transformation: reflète-t-elle un changement dans l'organisation réelle de la *daʿwa*? Doit-elle être imputée à l'influence du schéma décadique de Fârâbî ou à l'attrait exercé par les spéculations arithmologiques? Appartient-elle à un

[37] ʿAbdallâh b. ʿUmar al-Hamdânî, *Sîrat an-Nâṣir li-dîn Allâh*, fragment conservé dans al-Laḥǧî, *Aḫbâr az-Zaydîya bi l-Yaman*, et édité par C. Van Arendonk, *De opkomst van het zaidietische imamaat in Yemen*, Leyde, 1919, 305; cf. Halm (a) 59.

[38] Halm (a) 67 n. 4.

[39] Siǧistânî, *Yanâbîʿ*, § 182, p. 92 (éd.), 120 (trad.), *Iṯbât*, 128, *Nuṣra*, *apud Riyâḍ*, 202; cf. Walker (a) 30, 110.

[40] Qâḍî an-Nuʿmân, *ar-Risâla al-Muḏhiba*, éd. ʿÂ. Tâmir, *Ḫams Rasâʾil Ismâʿîlîya*, Salamîya, 1956, 60-61; cf. Marquet (f) 168-170. Pour la position de Siǧistânî, voir Walker (e) 24-28; Halm (a) 68-69. Il est intéressant de noter que l'*Asrâr an-Nuṭaqâʾ*, traité attribué à Ǧaʿfar b. Manṣûr al-Yaman (éd. M. Ġâlib, Beyrouth, 1984, 25) présente Ḫayâl, le dernier degré du Plérôme, comme la forme en puissance (*ṣûra fî ḥadd al-qûwa*). Cela nous rappelle évidemment la potentialité de la dixième Intelligence chez Kirmânî.

[41] Halm (a) 73-74; id. (b) 218-232.

[42] Selon Kirmânî, *ǧadd*, *fatḥ* et *ḫayâl* désignent les trois forces qui interviennent dans le processus de l'inspiration (*waḥî*) (*Râḥat*, 559, 561-563, 566). Une explication analogue est donnée par Siǧistânî (Walker (a) 119). Mais alors que ce dernier identifie les trois anciennes hypostases avec des Anges, elles deviennent chez Kirmânî des forces abstraites avec lesquelles les Intelligences du Plérôme opèrent l'actualisation de l'intellect humain.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

autre courant de la gnose? Si la pentade revêt une importance particulière dans la gnose, la décade y joue également un rôle[43].

(10) En-dessous de ce Plérôme se situe le monde sensible, dominé par les sept âmes planétaires et les douze signes du zodiaque. Les «sept» et les «douze», associés à des Anges, sont les intermédiaires, les «archontes», avec lesquels Qadar régit notre monde[44].

Pour Kirmânî, chaque sphère céleste possède une âme qui correspond à une des Intelligences du Plérôme: les sept sphères planétaires se trouvent ainsi face aux sept Intelligences qui procèdent de la deuxième. Les signes du zodiaque et les corps célestes sont les instruments dont se servent les Intelligences-démiurges pour former notre monde. Ils sont en même temps les intermédiaires qui permettent aux Intelligences d'exercer leur providence et leur action salvatrice.

Nous avons retrouvé chez Kirmânî les éléments de toute une théologie astrale et avons noté l'importance qu'il accorde à l'astrologie.

(11) La cosmologie ismaélienne contient le mythe de l'*Anthrôpos* céleste. Ainsi, les êtres spirituels ont reçu l'ordre de Kûnî de se prosterner devant Qadar. Tous ont obéi, sauf un, Iblîs: par orgueil, il refusa de se soumettre. Cet événement constitue le prototype céleste de la rébellion d'Iblîs contre Adam. Qadar figure donc comme l'*Anthrôpos* cosmique, l'Adam céleste (*al-Âdam as-samâ'î*), l'archétype du premier homme, l'Adam inférieur (*al-Âdam as-suflî*) dont parle le Coran[45]. Cela correspond à la distinction que les auteurs ṭayyibites introduisent entre

[43] Selon la gnose valentinienne, dix Eons émanent de la syzygie Logos et Vie (ou, suivant une autre version, de la syzygie Intellect et Vérité); cf. Irénée, *Adv. Haer.*, I,1,2, I,11,1, I,12,4; Hippolyte, *Ref. Omn. Haer.*, VI, 29-30; Epiphane, *Panarion*, XXXI,5,8-9. L'importance accordée à la décade, le nombre parfait par excellence, est légitimée à l'aide de citations bibliques: par une exégèse allégorique, les valentiniens retrouvent dans l'Ecriture diverses spéculations sur la décade (Irénée, *Adv. Haer.*, I,3,2, I,18,1, I,18,3). Le Démiurge ayant formé le monde sensible en prenant pour modèle la structure du Plérôme, les dix sphères célestes reflètent la Décade invisible issue du Logos et de la Vie (Irénée, *Adv. Haer.*, I,17,1). Plusieurs systèmes gnostiques, dont le manichéisme, admettent une cosmologie avec dix sphères célestes; cf. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai, 1958, 135-136; Fr. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme. I: La cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni*, Bruxelles, 1908, 28 n. 2. Notons encore que la doctrine de Monoïme l'Arabe repose entièrement sur la monade et la décade (Hippolyte, *Ref. Omn. Haer.*, VIII, 12-15).

[44] Abû ʿÎsâ al-Muršid, *Risâla*, § 5-6, p. 9; Qâḍî an-Nuʿmân, *ar-Risâla al-Muḏhiba*, 53-54, 74; cf. Marquet (f) 147-148. Sur le thème des «sept» et des «douze», ainsi que ses antécédents dans la gnose et les anciennes religions orientales, voir Halm (a) 91-100.

[45] Abû ʿÎsâ al-Muršid, *Risâla*, § 15, p. 13.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

l'Adam spirituel (*al-Âdam ar-rûḥânî*), identifié à la dixième Intelligence, et l'Adam corporel (*al-Âdam al-ǧusmânî*), le premier homme[46].

Bien que Kirmânî ne parle pas explicitement d'une rébellion au sein du Plérôme, le mythe de l'*Anthrôpos* céleste a laissé des traces dans sa pensée. Ainsi, il conçoit les Intelligences du Plérôme, et en particulier l'Intellect, comme l'archétype de l'homme: le Plérôme revêt en son entier la forme de l'homme; l'Intellect est un Homme primordial et idéal, véritable prototype de l'homme parfait, dont Adam, et après lui les autres Prophètes, sont les manifestations. Mais chez Kirmânî, le thème de l'*Anthrôpos* céleste, lié à la notion du micro- et du macrocosme, est intégré dans la sotériologie: lors de l'avènement du Qâ'im, toute l'humanité se réunifiera avec son archétype cosmique, l'Intellect.

(12) Comme toute doctrine d'inspiration gnostique, l'ismaélisme accorde une attention particulière à la chute et à la remontée de l'âme humaine. Selon le *Kitâb al-Fatarât*, l'âme déchue remonte à travers les sphères célestes vers l'Ame cosmique, attirée par elle comme par un aimant. La lune, la planète la plus proche de l'homme, est la première étape de cette remontée: elle se remplit d'âmes et, une fois pleine, les déverse dans le soleil, l'intermédiaire par lequel l'âme sauvée atteint le monde spirituel[47].

Nous avons relevé chez Kirmânî l'autre face de cette même doctrine, celle qui concerne la descente des âmes dans le monde par l'intermédiaire du soleil. Le soleil s'avère ainsi le médiateur par excellence entre le monde supérieur et le niveau sublunaire.

L'âme humaine, originellement en état de puissance, doit être actualisée par l'acquisition d'une connaissance salvatrice: la noétique aristotélicienne est ainsi intégrée dans un contexte sotériologique et liée à une doctrine gnostique concernant la chute et la remontée de l'âme.

(13) La connaissance salvatrice est apportée aux hommes par les Prophètes et les Imams. Suite au drame qui a provoqué la chute de l'âme, la véritable gnose et le pur *tawḥîd* ont été occultés. Les réalités subtiles ont

[46] Ḥâmidî, *Kanz*, 69, 294, 297; Ibn al-Walîd, *al-Mabda' wa l-Ma'âd*, § 13, p. 105 (éd.), 153 (trad.); cf. Halm (a) 101-109. Ajoutons que la doctrine ṭayyibite distingue encore un troisième Adam, *al-Âdam al-awwal al-kullî*, apparu en l'île de Ceylan, qui occupe dans la hiérarchie terrestre un rang analogue à l'Intellect dans la hiérarchie céleste (Ibn al-Walîd, *al-Mabda' wa l-Ma'âd*, § 33, p.113 (éd.), 165-166 (trad.); cf. Corbin (c) 74 n. 144, 137).

[47] Ǧa'far b. Manṣûr al-Yaman, *Kitâb al-Fatarât*, texte traduit dans Halm (a) 110-111.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

été cachées dans l'extériorité de la *šarîʿa*, révélée par les Prophètes successifs. La clé qui permet de reconduire le *ẓâhir* au *bâṭin* a été donnée en dépôt au Waṣî, puis à la lignée des Imams.

Cette conception, qui possède des parallèles dans la gnose[48], est évidemment reprise par Kirmânî, puisqu'elle se trouve au centre de la doctrine ismaélienne. Toutefois, notre auteur met l'accent sur l'équilibre entre le *ẓâhir* et le *bâṭin*, le Prophète et l'Imam, ainsi que sur la complémentarité entre le culte par la connaissance et le culte par la pratique religieuse.

(14) La gnose intégrale ne sera révélée que par le Qâ'im, qui révoquera la *šarîʿa*[49].

Pour Kirmânî, l'avènement du Qâ'im marque l'actualisation complète de toutes les âmes humaines sauvées et le retour final de l'émané à sa source[50].

Nous sommes maintenant en mesure de reconsidérer la thèse de Halm. Les textes étudiés par lui contiennent des fragments d'un mythe cosmologique de type gnostique qui constitue, de toute évidence, le fond de la doctrine religieuse de l'ismaélisme. Ce mythe explique l'origine de l'univers et la cause de la chute des âmes, tout en indiquant les voies de leur remontée. Il figure comme le cadre dans lequel s'inscrivent la prophétologie et l'imamologie[51]. Nous ne pouvons suivre Halm lorsqu'il voit en ce mythe le stade «pré-philosophique» de la doctrine ismaélienne: l'existence d'un mythe primitif, dépourvu de tout élément philosophique, nous paraît très improbable; la cosmologie ismaélienne s'enracine dans les milieux syncrétistes du Proche-Orient, où des éléments empruntés aux anciennes religions orientales, à la gnose et à la philosophie grecque s'entremêlent. En plus, la gnose antique est elle-même déjà imbibée de notions philosophiques.

Alors que certains textes ismaéliens, comme les ouvrages attribués à Ǧaʿfar b. Manṣûr al-Yaman et la *Risâla* d'Abû ʿÎsâ al-Muršid, exposent la doctrine ismaélienne en elle-même, un nombre de *duʿât* persans,

[48] Halm (a) 20-21.

[49] Pour les antécédents de la notion du Qâ'im dans la gnose, voir Halm (a) 124-125.

[50] Kirmânî maintient contre Siǧistânî que le Qâ'im ne révoquera pas la *šarîʿa*: même à l'ère messianique, l'équilibre entre *ẓâhir* et *bâṭin* demeure nécessaire (*Riyâḍ*, 201-202). Il se distancie ainsi d'une tendance antinomiste présente chez bon nombre d'auteurs ismaéliens; cf. Madelung (a) 125; De Smet (h).

[51] Halm (a) 120.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

comme Nasafî, Râzî et Siğistânî, ont essayé d'apporter un fondement philosophique à cette doctrine. A cette fin, ils ont fait appel à la philosophie néoplatonicienne, telle qu'ils la connaissaient à travers les paraphrases arabes de Plotin et de Proclus. L'affinité entre la doctrine ismaélienne, probablement déjà marquée par des éléments néoplatoniciens, et certains aspects de la pensée de Plotin, ne pouvait que les encourager sur cette voie; la hiérarchie: Dieu suprême / Kûnî / Qadar se laisse aisément identifier avec les trois hypostases plotiniennes (Un / Intellect / Ame); la théologie négative, les spéculations sur l'Ame cosmique, la chute de l'âme humaine et sa remontée par la connaissance sont autant de points de rencontre entre les deux traditions. Cependant, nos penseurs n'ont pas réussi à intégrer toutes les composantes de la cosmologie ismaélienne dans leur synthèse philosophique. Leurs œuvres reflètent un curieux mélange de philosophie néoplatonicienne et de doctrine ismaélienne. Ainsi Siğistânî maintient, parallèlement au schéma plotinien, la pentade Intellect / Ame / Ğadd / Fatḥ / Ḫayâl. Il admet plusieurs hiérarchies cosmiques, qui sont d'origines diverses et reçoivent chacune une fonction particulière[52].

Kirmânî, conscient de l'imperfection de la synthèse élaborée par ses prédécesseurs, s'est proposé de reprendre leur travail sur des bases nouvelles. Il a essayé de développer un système philosophique qui embrasse la doctrine ismaélienne en son intégralité. A cette fin, il emprunta à diverses traditions ce qui pouvait lui être utile: le néoplatonisme ismaélien, les *Plotiniana Arabica*, la *falsafa*. Mais surtout il semble avoir eu accès à des sources néoplatoniciennes tardives qui ne portent pas l'empreinte d'un remaniement monothéiste. Celles-ci lui ont fourni un nombre d'éléments bien plus adéquats pour repenser philosophiquement le mythe cosmologique ismaélien.

En procédant de la sorte, il a réussi à éliminer du *Râḥat al-ʿAql* presque entièrement les thèmes, notions et termes qui étaient propres au mythe initial. Bien qu'ils disparaissent de la surface, ils demeurent cependant présents à l'arrière-plan.

En réalité, la doctrine ismaélienne, malgré toutes ces variantes, montre une remarquable continuité: les textes religieux pré-fatimides et fatimides, les œuvres de l'«école persane», de Kirmânî et des auteurs ṭayyibites représentent autant d'expressions différentes d'une même doctrine qui est restée dans le fond inchangée durant des siècles. La systématisation de Kirmânî a certes entraîné des modifications. Ainsi, par sa théorie des Intelligences, il a simplifié la structure du monde intelligible

[52] Walker (e) 14-28; Halm (a) 133-135.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

et ramené la pluralité des hiérarchies spirituelles à la seule hiérarchie des Intelligences, qui ont hérité toutes les fonctions des anciennes hypostases. La triade plotinienne et la pentade gnostique sont intégrées dans la décade des Intelligences séparées. Mais, malgré ces changements, les mêmes conceptions cosmologiques et sotériologiques se cachent derrière son argumentation philosophique.

Les composantes du mythe n'apparaissent pas explicitement chez Kirmânî, mais elles sont impliquées par sa pensée. Il dissimule en d'autres termes la doctrine ismaélienne sous les voiles de la philosophie. L'exposé philosophique devient ainsi le *ẓâhir*, la formulation exotérique, d'une doctrine religieuse, qui en constitue le *bâṭin*, l'essence ésotérique cachée. Le *Râḥat al-ʿAql* est un ouvrage de philosophie, dont le *taʾwîl* révèle l'essence de la doctrine ismaélienne.

La discrétion de Kirmânî au sujet des croyances religieuses de l'ismaélisme doit sans doute être expliquée comme une mesure de *taqîya*. Notre auteur opérait comme *dâʿî* au cœur de l'empire abbaside et à la cour du calife fatimide au Caire, mais même ici une certaine prudence était de rigueur, vu la situation précaire de l'ismaélisme en Egypte, pays à prédominance sunnite.

Par contre, les ouvrages ṭayyibites, dans lesquels réapparaissent soudainement les éléments mythiques, doivent être situés en un contexte tout à fait différent: ils ont été écrits au Yémen, région isolée du monde musulman, et ils circulaient en une communauté fermée. Pour cette raison, ces auteurs se montrent moins réticents à révéler l'intégralité de la doctrine, y compris l'aspect *bâṭin* que Kirmânî avait si scrupuleusement tenu secret.

C. *L'unité de la connaissance: le mîzân ad-diyâna*

Il existe dans la pensée de Kirmânî une relation étroite entre raison et religion, entre mythe, gnose et philosophie. Diverses approches de la réalité, des modes de pensée qui, historiquement, se sont avérés incompatibles, ont été intégrés en une synthèse homogène et cohérente. Comment notre auteur a-t-il réussi à réaliser une coexistence paisible entre la philosophie et la gnose? Quelle place et quelle fonction incombent à la philosophie en un tel système?

Nous possédons un texte intéressant dans lequel Kirmânî expose l'attitude ismaélienne face aux philosophes, tant antiques que musulmans: «Bien que les philosophes (*falâsifa*) et ceux qui furent leurs maîtres aient été des hommes éminents à leur époque, ils sont restés sous l'emprise de

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

l'erreur en bon nombre de thèses qu'ils proclament au sujet des réalités de l'intellect (*ʿaqlîyât*). S'ils auraient vécu à notre époque et auraient vu comment les sources des bénédictions laissent émaner à partir de la Maison de l'Inspiration (*bayt al-waḥî*) les essences réelles des êtres (*ḥaqâ'iq al-umûr*) vers ce qui est le fondement de la *daʿwa* supérieure, ils auraient pu, avec tout l'effort dont ils font preuve, arriver par eux-mêmes à des conceptions correctes. Ainsi, ils auraient pu éviter la plupart de leurs convictions concernant ce qui est caché aux sens et ils se seraient contentés de suivre les traces de celui à qui Dieu a donné une lumière pour les matières obscures. Mais, à leur époque, ils ont suivi leurs propres opinions et leurs propres intelligences en ce vers quoi ils furent attirés par elles. Chacun d'eux est arrivé, par sa conviction personnelle, au même point vers lequel conduisent toutes leurs œuvres, et qui représente également la position des exotéristes (*ahl aẓ-ẓâhir*) dans la Vraie Religion (*al-milla al-ḥanîfîya*), lorsqu'ils se basent exclusivement sur leurs intelligences en parcourant les voies de la religion. Leurs opinions divergent, bien qu'il existe entre elles un certain ordre d'excellence: il y en a qui approchent davantage la vérité, tandis que d'autres comportent de nombreuses erreurs»[53].

Kirmânî ne se montre pas hostile à la philosophie en tant que telle. Il réprouve seulement les penseurs qui croient, par pure vanité, pouvoir atteindre les plus hautes connaissances par la seule force de la raison. Certains Anciens, comme Empédocle[54] ou Galien, suivis par leurs admirateurs musulmans, dont l'«hérétique» Muḥammad b. Zakarîyâ' ar-Râzî, ont pris leur raison pour seul guide dans la spéculation philosophique. Ils ont obtenu comme résultat un ensemble d'opinions (*ârâ'*) et de convictions (*iʿtiqâdât*) obscures, qui se contredisent mutuellement. Malgré tous leurs efforts, ils n'ont pu établir avec certitude si l'âme est une substance ou un accident, si le monde est éternel ou produit dans le temps; leur conception de la nature présente de nombreuses inexactitudes et contradictions, tandis que le monde supérieur des réalités intelligibles leur est resté fermé[55].

Pour Kirmânî, la spéculation philosophique n'est possible que sous la conduite d'un guide qui a reçu l'inspiration divine et qui est continuellement soutenu par l'influx émanant du Plérôme: l'Imam. L'enseignement

[53] *Riyâḍ*, 100.2-12; cf. Corbin (b) 58-59.
[54] *Riyâḍ*, 100.15.
[55] *Râḥat*, 510. Nous trouvons des critiques analogues au sujet de Galien chez ʿÂmirî, *Amad*, 74; cf. Rowson, 214-216.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

de l'Imam, le *ta'lîm*, est la condition nécessaire à toute philosophie. Cette nécessité s'enracine dans l'épistémologie ismaélienne: l'âme humaine ne peut être actualisée et l'homme ne peut développer pleinement sa faculté rationnelle qu'après avoir acquis la connaissance enseignée par l'Imam. Celui-ci devient ainsi le fondement, le principe de la rationalité. Une fois que l'âme ait été illuminée par son enseignement, elle devient un intellect rationnel, capable d'approcher par la voie de la philosophie les réalités les plus subtiles. Dans l'ismaélisme religion et philosophie, révélation et raison ne sont pas des pôles incompatibles, mais des notions complémentaires qui procèdent du même principe: l'Imam. Seul son enseignement permet d'obtenir une connaissance rationnelle et scientifiquement exacte de l'univers. Les musulmans exotéristes, qui se limitent à la lettre de la révélation apportée par le Prophète, sont tout aussi inaptes à philosopher que les Anciens qui croyaient pouvoir se contenter de la seule force de leur intelligence. Ici réside la distinction entre le *faylasûf* et le *ḥakîm*: seul ce dernier est réellement philosophe, puisque sa pensée est sanctionnée par l'autorité de l'Imam. Pour l'ismaélien, la philosophie n'est pas une activité académique, mais une composante essentielle de la religion. Elle constitue le «culte par la connaissance» (*al-'ibâda al-'ilmîya*), qui est tout aussi indispensable au salut que le respect de la *šarî'a*. En ce sens, la philosophie devient pour l'ismaélien une gnose[56].

La conception ismaélienne de la philosophie suppose l'unité de la connaissance. A condition qu'elles soient inspirées par l'enseignement de l'Imam, les diverses approches de la réalité convergent et reçoivent une valeur égale. Cette convergence de toutes les connaissances s'exprime dans le *mîzân ad-diyâna*, la méthode par excellence de la pensée ismaélienne.

L'équilibre entre toutes les connaissances humaines implique que les vérités découvertes par la spéculation philosophique sont identiques à celles contenues dans la doctrine religieuse. Le *ta'wîl* d'un même verset coranique peut aussi bien s'exprimer par des notions qui relèvent de la philosophie, que par des thèmes dans lesquels nous reconnaissons un mythe cosmologique de type gnostique. Pour l'ismaélien, ces diverses approches se complètent: l'unité de la réalité se manifeste dans l'unité de la connaissance, dont l'Imam est le principe.

[56] De Smet (j) 247-254.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

La pensée ismaélienne est donc une pensée de l'unité, entièrement dominée par l'autorité de l'Imam, le fondement de la rationalité même. Pour maint esprit moderne, ces prémisses doivent représenter la négation de la philosophie et impliquer le pire des servages intellectuels, qui exclut d'emblée les possibilités du libre examen. Mais, historiquement, ces mêmes principes ont permis aux ismaéliens d'élaborer une synthèse unique entre leur conception de la religion musulmane, la philosophie grecque et les anciennes notions de la gnose. Ainsi, ils ont apporté une contribution originale à la grande aventure de la pensée humaine.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

BIBLIOGRAPHIE

Sauf indication contraire, toutes nos références aux ouvrages de Kirmânî se rapportent aux éditions de Ġâlib; nous citons la *Theol. Arist.* dans l'édition de Badawî et le *Liber de Causis* dans celle de Bardenhewer. Pour les *Plotiniana Arabica* nous donnons d'abord la pagination de l'édition de Badawî, puis, après un trait oblique, chapitre, paragraphe et page de la traduction de Lewis. Les versets coraniques sont numérotés selon l'édition de G. Flügel, *Corani textus arabicus*, Leipzig, 1870[3]; à quelques exceptions près, nous avons repris la traduction de R. Blachère, *Le Coran*, Paris, 1980.

Le *Râḥat al-ʿAql* est cité sous l'abréviation *Râḥat* (et non *Râḥa*). Pour les revues d'Islamologie, nous avons employé les sigles de l'*Index Islamicus*, pour les revues d'Etudes classiques ceux de l'*Année philologique*.

Autres abréviations:

CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
E.I.[1]	*Encyclopédie de l'Islam* (première édition), Leyde/Leipzig, 1913-1938.
E.I.[2]	*Encyclopédie de l'Islam* (seconde édition), Leyde/Londres, 1960-.
EJ	*Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem, 1971.
GAL	C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leyde, 1937-1949.
GAS	F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leyde, 1967-.
HdO	Handbuch der Orientalistik
PTS	Patristische Texte und Studien
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1950-.
RE	Pauly-Wissowa, *Real-Encylopädie der classischen Altertums-Wissenschaft*, Stuttgart, 1894-.
Rech. ILO	Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth.

A. *Sources primaires*

ABŪ ʿÎSÂ AL-MURŠID, *Risâla*, éd. Stern (a) 7-16.

AETIUS ARABUS, *Kitâb Filûṭarḫus fi l-Ârâʾ aṭ-Ṭabîʿîya*, éd. et trad. Daiber (b) 92-249.

ALBINUS (ALCINOOS), *Didascalicus*, éd. J. Whittaker et trad. P. Louis, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon* (Collection Budé), Paris, 1990.

ALEXANDRE D'APHRODISE, *De Anima Liber cum Mantissa*, éd. I. Bruns (CAG Suppl. 2), Berlin, 1887.

al-ʿÂMIRÎ, *Kitâb al-Amad ʿala l-Abad*, éd. et trad. Rowson, 52-177.

AMMONIUS (Ps.-), *Kitâb Amûnîyûs fî Ârâʾ al-Falâsifa*, éd. et trad. Rudolph, 33-79 (éd.), 80-111 (trad.).

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ANATOLIUS, *De Decade*, éd. J.L. Heiberg et trad. P. Tannery, «Anatolius. Sur les dix premiers nombres», *Annales Internationales d'Histoire. Congrès de Paris 1900, 5^e Section*, Paris, 1901, 27-57.

al-AŠʿARÎ, *Maqâlât al-Islâmîyîn*, éd. H. Ritter, *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam* (Bibliotheca Islamica 1), Wiesbaden, 1963².

——, *Kitâb al-Lumʿa*, éd. R.J. Mc. Carthy, *The Theology of al-Ashʿarî*, Beyrouth, 1953, 1-83.

al-BÂQILLÂNÎ, *Kitâb at-Tamhîd*, éd. R.J. Mc. Carthy (Publications of the Ḥikma University of Baghdad, Kalâm Series 1), Beyrouth, 1957.

CELSE, Ἀληθὴς Λόγος, éd. O. Glöckner, Bonn, 1924.

CORPUS HERMETICUM, éd. A.D. Nock et trad. A.J. Festugière (Collection Budé), 4 vol., Paris, 1960².

DAMASCIUS, *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, éd. L.G. Westerink et trad. J. Combès, *Traité des premiers principes* (Collection Budé), 3 vol., Paris, 1986-1991.

——, *In Philebum*, éd. et trad. L.G. Westerink, *Lectures on the Philebus*, Amsterdam, 1959.

al-FÂRÂBÎ, *Ârâ' Ahl al-Madîna al-Fâḍila*, éd. et trad. Walzer (b) 38-329.

——, *Kitâb as-Siyâsa al-Madanîya*, éd. F.M. Naǧǧâr, Beyrouth, 1964.

——, *Šarḥ Kitâb Aristûṭâlîs fi l-ʿIbâra*, éd. W. Kutsch et S. Marrow, *Alfarabi's Commentary on Aristotle's Περὶ ἑρμηνείας* (Rech. ILO 13), Beyrouth, 1960; trad. Zimmermann (a).

——, *Risâla fi l-ʿAql*, éd. M. Bouyges (Bibliotheca Arabica Scholasticorum. Série Arabe 8/1), Beyrouth, 1938.

——, *Falsafat Aristûṭâlîs*, éd. M. Mahdî, Beyrouth, 1961.

—— *ad-Daʿâwâ al-Qalbîya*, Hayderabad, 1930.

——, F. Dieterici, *Alfârâbî's philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, Leyde, 1890 (= Dieterici a); contient e.a.:

— *Kitâb al-Ǧamʿ bayna raʾyay al-ḥakîmayn Iflâṭûn al-Ilâhî wa Aristûṭâlîs*, 1-33.

— *Maqâla fî Maʿânî al-ʿAql*, 39-48.

— *Risâla fî Ǧawâb Masâʾil suʾila ʿanhâ*, 84-103.

FÂRÂBÎ (Ps.-), *ʿUyûn al-Masâʾil*, éd. Dieterici (a) 56-65.

ǦAʿFAR b. MANṢÛR al-YAMAN (attribué à), *Kitâb al-Kašf*, éd. R. Strothmann (Islamic Research Association Series 13), Londres, 1952.

al-ĠAZÂLÎ, *Tahâfut al-Falâsifa*, éd. S. Dunyâ, Le Caire, 1987⁷.

——, *Muqaddimat Tahâfut al-Falâsifa l-musammât Maqâṣid al-Falâsifa*, éd. S. Dunyâ, Le Caire, 1961.

al-ǦURǦÂNÎ, *Kitâb at-Taʿrîfât*, éd. I. al-Abyârî, Beyrouth, 1985.

al-ḤÂMIDÎ, IBRÂHÎM b. al-ḤUSAYN, *Kitâb Kanz al-Walad*, éd. M. Ġâlib, *Die ismailitische Theologie des Ibrâhîm ibn al-Ḥusain al-Ḥâmidî* (Bibliotheca Islamica 24), Wiesbaden, 1971.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ḤAMZA b. ʿALĪ, *ar-Risâla al-mawsûma bi-Sabab al-Asbâb*, éd. E. von Döbeln, «Ein Traktat aus den Schriften der Drusen», *MO*, 3, 1909, 96-126.

al-ḤAYYÂṬ, *Kitâb al-Intiṣâr*, éd. H.S. Nyberg et trad. A. Nader, *Le Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandi l'hérétique* (Rech. ILO 6), Beyrouth, 1957.

HIPPOLYTE, *Refutatio Omnium Haeresium*, éd. M. Marcovich (PTS 25), Berlin/New York, 1986.

IBN FŪRAK, *Muǧarrad Maqâlât al-Aš'arî*, éd. D. Gimaret, *Exposé de la doctrine d'al-Aš'arî* (Rech. ILO, N.S./A.14), Beyrouth, 1987.

IBN an-NADĪM, *Kitâb al-Fihrist*, éd. G. Flügel, 2 vol., Leipzig, 1871-1872.

IBN SĪNÂ, *Kitâb aš-Šifâ': al-Ilâhîyât*, vol. 1, éd. G. Anawati et S. Zayed, vol. 2, éd. M.Y. Moussa, S. Dunya et S. Zayed, Le Caire, 1960.

——, *Kitâb aš-Šifâ': fi n-Nafs*, éd. et trad. J. Bakoš, *Psychologie d'Ibn Sînâ d'après son œuvre aš-Šifâ'*, 2 vol., Prague, 1956.

——, *Kitâb an-Naǧât*, éd. Muḥîy ad-Dîn Ṣabrî al-Kurdî, Le Caire, 1938.

——, *Kitâb al-Išârât wa t-Tanbîhât*, éd. J. Forget, *Le livre des théorèmes et des avertissements*, Leyde, 1892.

——, *Dâneš Nâma-i ʿAlâ'î: Ilâhîyât*, éd. M. Muʿîn, Téhéran, 1953; trad. M. Achena et H. Massé, *Le Livre de Science*, Paris, 1986².

——, *Šarḥ Kitâb Uṯûlûǧîyâ*, éd. ʿA. Badawî dans *Aristû ʿinda l-ʿArab*, Le Caire, 1947, 35-74; trad. Vajda (a) 349-406.

——, *ar-Risâla al-ʿAršîya*, éd. I. Hilâl, Le Caire, s.d.

——, *Risâla fi l-ʿIšq*, éd. et trad. M.A.F. Mehren, *Traités mystiques d'Abou Alî al-Hosain b. Abdallâh b. Sînâ*, Leyde, 1894, 1-27.

——, *Kitâb al-Ḥudûd*, éd. A.-M. Goichon, *Avicenne. Livre des définitions* (Mémorial Avicenne 6), Le Caire, 1963.

——, *Tafsîr aṣ-Ṣamadîya*, éd. Ḥ. ʿÂṣî, *at-Tafsîr al-Qur'ânîya wa l-luġa aṣ-ṣûfîya fî falsafat Ibn Sînâ*, Beyrouth, 1983, 106-113.

——, *ar-Risâla an-Nayrûzîya*, dans *Tisʿa Rasâ'il fi l-Ḥikma wa ṭ-Ṭabîʿîyât*, Istanbul, 1880, 92-97.

IBN aṭ-ṬAYYIB, *Maqâlat Fîṯâġûras al-maʿrûfa bi ḏ-Ḏahabîya. Tafsîr Buruqlus*, éd. N. Linley, *Ibn aṭ-Ṭayyib. Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses* (Arethusa Monographs 10), Buffalo, 1984.

IBN al-WALĪD, ḤUSAYN b. ʿALĪ b. MUḤAMMAD, *Risâlat al-Mabda' wa l-Maʿâd*, éd. et trad. Corbin (c) 100-130 (éd.), 148-200 (trad.).

IḪWÂN aṣ-ṢAFÂ', *Rasâ'il*, 4 vol., Beyrouth, 1957.

——, *ar-Risâla al-Ǧâmiʿa*, éd. Ǧ. Ṣalîba, Damas, 1949.

ISAAC ISRAELI, *Šaʿar ha-yesôdôt le-Aristô*, éd. et trad. A. Altmann, «Isaac Israeli's Chapter on the Elements (Ms. Mantua)», *Journal of Jewish Studies*, 7, 1956, 31-57 (trad. reprise dans Altmann et Stern, 119-127).

——, *Kitâb al-Ǧawâhir*, éd. S.M. Stern, «The Fragments of Isaac Israeli's Book of Substances», *Journal of Jewish Studies*, 7, 1956, 19-29; trad. dans Altmann et Stern, 81-95.

JAMBLIQUE, *In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, éd. et trad. J. Dillon (Philosophia Antiqua 23), Leyde, 1973.

JAMBLIQUE (Ps.-), *Theologumena Arithmeticae*, éd. V. de Falco, Stuttgart, 1975².

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

JEAN PHILOPON, *De Intellectu*, éd. G. Verbeke, *Jean Philopon. Commentaire sur le De Anima d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke* (Centre De Wulf-Mansion. Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum 3), Louvain/Paris, 1966.

JULIEN L'EMPEREUR, *Orationes*, éd. et trad. Chr. Lacombrade, *Discours de Julien l'Empereur. Tome II-2e partie* (Collection Budé), Paris, 1964.

al-KINDÎ, YA'QÛB b. ISḤÂQ, *Rasâ'il al-Kindî al-Falsafîya*, éd. M. Abû Rîda, 2 vol., Le Caire, 1950-1953.

——, *Risâla fi l-'Aql*, éd. Jolivet (a) 157-160.

al-KIRMÂNÎ, ḤAMÎD ad-DÎN, *Kitâb Râḥat al-'Aql*, éd. M. Kâmil Ḥusayn et M. Ḥilmî (The Ismaili Society Series C-1), Le Caire/Leyde, 1953; éd. M. Ġâlib, Beyrouth, 1983².

——, *Kitâb ar-Riyâḍ*, éd. 'Â. Tâmir, Beyrouth, 1960.

——, *Kitâb al-Maṣâbîḥ fî Iṯbât al-Imâma*, éd. M. Ġâlib, Beyrouth, 1969.

——, *Maǧmû'a Rasâ'il al-Kirmânî*, éd. M. Ġâlib, Beyrouth, 1987², contient:

— *ar-Risâla ad-Durrîya fî Ma'nâ at-Tawḥîd*, 19-26.

— *Risâlat an-Naẓm fî Muqâbalat al-'Awâlim*, 27-34.

— *ar-Risâla ar-Raḍîya*, 35-42.

— *ar-Risâla al-Muḍîya fi l-Amr wa l-Âmir wa l-Ma'mûr*, 43-60.

— *ar-Risâla al-Lâzima fî Ṣawm Šahr Ramaḍân*, 61-80.

— *Risâlat ar-Rawḍa*, 81-91.

— *ar-Risâla az-Zâhira*, 92-101.

— *Risâlat Mabâsim al-Bišârât*, 113-133; éd. M. Kâmil Ḥusayn, dans *Ṭâ'ifat ad-Durûz*, Le Caire, 1962, 55-74.

— *ar-Risâla al-Wâ'iẓa*, 134-147; éd. M. Kâmil Ḥusayn, dans *Maǧallat Kullîyat al-Adâb. Ǧâmi'a Fu'âd al-Awwal* (Le Caire), 14/1, 1952, 1-29.

——, *ar-Risâla al-Waḍî'a fî Ma'âlim ad-Dîn*, ms. Cambridge Or. 1455 Arberry 9.

MACROBE, *Commentarii in Somnium Scipionis*, éd. I. Willis, Leipzig, 1970².

——, *Saturnalia*, éd. I. Willis, Leipzig, 1970².

al-MAQDISÎ, MUṬAHHAR b. ṬÂHIR, *Kitâb al-Bad' wa t-Ta'rîḫ*, éd. et trad. Cl. Huart, *Le livre de la création et de l'histoire d'Abou-Zéïd Aḥmed ben Sahl el-Balkhî*, 6 vol., Paris, 1899-1919.

NICOMAQUE DE GERASA, *Introductio Arithmetica*, éd. R. Hoche, Leipzig, 1866.

ORACULA CHALDAICA, éd. et trad. E. des Places, *Oracles chaldaïques* (Collection Budé), Paris, 1989².

PHOTIUS, *Bibliotheca. Tome III («Codices» 186-222)*, éd. et trad. R. Henry (Collection Budé), Paris, 1962.

PLOTIN, *Ennéades*, éd. et trad. E. Bréhier (Collection Budé), 7 vol., Paris, 1960³.

PLOTINIANA ARABICA,

(a) éd. 'A. Badawî, *Plotinus apud Arabes / Aflûṭîn 'inda l-'Arab*, Le Caire, 1955, contient:

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

— *Kitâb Uṯûlûǧîyâ Arisṭâṭâlîs*, 3-164 (= *Theol. Arist.*); éd. F. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig, 1882. Un fragment du Livre X de la Longue Recension a été édité par Stern (b) 82-87 (= *Theol. Arist. L*).
— *Risâla fi l-ʿilm al-ilâhî*, 166-183 (= *Ep. Sc. Div.*).
— *Nuṣûṣ mutafarriqa li Aflûṭîn*, 184-198 (= *Dicta Sap. Gr.*).
(b) trad. G. Lewis, dans P. Henry et H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera II* (Museum Lessianum Series Philosophica 34), Paris/Bruxelles, 1959.

PROCLUS, *Elementatio Theologica*, éd. et trad. E.R. Dodds, *The Elements of Theology*, Oxford, 1963².
——, *Theologia Platonica*, éd. et trad. H.D. Saffrey et L.G. Westerink (Collection Budé), 5 vol., Paris, 1968-1987.
——, *In Platonis Timaeum Commentaria*, éd. E. Diehl, 3 vol., Leipzig, 1903-1906; trad. Festugière (c).
——, *In Platonis Rem Publicam Commentarii*, éd. G. Kroll, 2 vol., Leipzig, 1899-1901.
——, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, éd. V. Cousin, Paris, 1864.
——, *Expositio in Parmenidem Platonis*, éd. C. Steel, *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, tome II (Ancient and Medieval Philosophy. Series 1. Vol. 4), Louvain, 1985.
——, *In Platonis Cratylum Commentaria*, éd. G. Pasquali, Leipzig, 1908.
——, *In Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii*, éd. G. Friedlein, Leipzig, 1873.
PROCLUS ARABUS, *Kitâb al-Îḍâḥ fi l-Ḫayr al-Maḥḍ*, éd. et trad. O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg im Breisgau, 1882 (= *Liber de Causis*); éd. ʿA. Badawî, *Neoplatonici apud Arabes / al-Aflâṭûnîya al-Muḥdaṯa ʿinda l-ʿArab*, Le Caire, 1955, 1-33.
——, *Elementatio Theologica*, fragments édités par Endress, 3-38 (de la partie arabe).

ar-RÂZÎ, FAḪR ad-DÎN, *at-Tafsîr al-Kabîr*, 32 vol., Beyrouth, 1990.

SAʿADYA GAʾON al-FAYYÛMÎ, *Tafsîr Kitâb al-Mabâdiʾ*, éd. et trad. M. Lambert, *Commentaire sur le Séfer Yesira ou Livre de la Création par le Gaon Saadya de Fayyoum* (Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes 85), Paris, 1891.
SEFER ha-BAHIR, trad. G. Scholem, *Das Buch Bahir*, Leipzig, 1923.
SEFERYEṢIRA, éd. et trad. L. Goldschmidt, *Das Buch der Schöpfung (Sepher Jeṣirah)*, Frankfurt a.M., 1894.
as-SIĞISTÂNÎ, ABÛ YAʿQÛB, *Kitâb al-Yanâbîʿ*, éd. et trad. partielle Corbin (c) 2-97 (éd.), 13-127 (trad.).
——, *Kašf al-Maḥǧûb*, éd. H. Corbin (Bibliothèque iranienne 1), Paris/Téhéran, 1949; trad. H. Corbin, *Le dévoilement des choses cachées. Recherches de philosophie ismaélienne*, Lagrasse, 1988.
——, *Kitâb al-Iftiḫâr*, éd. M. Ġâlib, Beyrouth, 1980.
——, *Kitâb Iṯbât an-Nubûʾât*, éd. ʿÂ. Tâmir, Beyrouth, 1966.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

SIMPLICIUS, *In Categorias Commentarium*, éd. C. Kalbfleisch (CAG 8), Berlin, 1907.
SYRIANUS, *In Metaphysica Commentaria*, éd. G. Kroll (CAG 6), Berlin, 1902.

THEMISTIUS, *In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*, éd. R. Heinze (CAG 5/3), Berlin, 1899.
THEON DE SMYRNE, *Expositio Rerum Mathematicarum ad Legendum Platonem Utilium*, éd. E. Hiller, Leipzig, 1878.
THOMAS D'AQUIN, *De Ente et Essentia*, éd. et trad. C. Capelle, Paris, 1982[7].

B. *Littérature secondaire*

AFNAN, S., *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*, Beyrouth, 1969.
ALLARD, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arî et de ses premiers grands disciples* (Rech. ILO 28), Beyrouth, 1965.
ALLGAIER, K. «Engel und Intelligenzen. Zur arabisch-lateinischen Proklos-Rezeption», dans A. Zimmermann et I. Craemer-Ruegenberg (éd.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 17), Berlin/New York, 1985, 172-187.
ALTMANN, A. et STERN, S.M., *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (Scripta Judaica 1), Oxford, 1958.
ALTMANN, A., «Creation and Emanation in Isaac Israeli: a Reappraisal», dans I. Twersky (éd.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge (Mass.)/Londres, 1979, 1-15.
ANAGNOSTOPOULOS, G., «Plato's Cratylus: the two Theories of the Correctness of Names», *The Review of Metaphysics*, 25, 1971/72, 691-736.
ANAWATI, G., *Etudes de philosophie musulmane* (Etudes Musulmanes 15), Paris, 1974 (= Anawati a).
——, «La notion d'*al-wujûd* (existence) dans le *Kitâb al-Ḥudûd* d'al-Fârâbî», *Actas del V Congreso Internacional de Filosofia Medieval*, I, Madrid, 1979, 505-519 (= Anawati b).
AOUAD, M., «La Théologie d'Aristote et autres textes du Plotinus Arabus», dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, Paris, 1989, 541-590.
ARMSTRONG, A.H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940 (= Armstrong a).
——, «Emanation in Plotinus», *Mind*, 46, 1937, 61-66 (= Armstrong b).
——, «The Background of the Doctrine 'That the Intelligibles are not outside the Intellect'», dans *Les sources de Plotin* (Entretiens Hardt 5), Genève, 1960, 393-413 (= Armstrong c).
ASSAD, S.A., *The Reign of al-Hâkim bi Amr Allâh: a Political Study*, Beyrouth, 1974.

BAEUMKER, Cl., *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster, 1890.
BAUMSTARK, A., «Zu den Schriftzitaten al-Kirmânî's», *Der Islam*, 20, 1932, 308-313.
BEIERWALTES, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Philosophische Abhandlungen 24), Frankfurt a.M., 1979[2].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

BILINSKI, J., «The Concept of Time in the Ismaelitic Gnosis», *Folio Orientalia*, 23, 1985/86, 69-110.

BLUMENTHAL, D.R., *The Philosophic Questions and Answers of Ḥôṭer ben Shelômô* (Etudes sur le Judaisme Médiéval 11), Leyde, 1981 (= Blumenthal a).

——, «On the Theories of *ibdâ'* and *ta'thîr*», *WI*, 20, 1980, 162-177 (= Blumenthal b).

BOSS, G. et SEEL, G. (éd.), *Proclus et son influence*, Zürich, 1987.

BREHIER, E., «L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 1919, 443-475.

BRISSON, L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, 1974.

BRYER, D., «The Origins of the Druze Religion», *Der Islam*, 52, 1975, 47-83, 239-262 (= Bryer a); 53, 1976, 5-27 (= Bryer b).

BUSSANICH, J., *The One and its Relation to Intellect in Plotinus* (Philosophia Antiqua 49), Leyde, 1988.

COMBES, J., «Damascius et les hypothèses négatives du Parménide», *RSPh*, 61, 1977, 185-220.

CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, I: *Des origines jusqu'à la mort d'Averroës* (1198), Paris, 1964 (= Corbin a).

——, *Etude préliminaire pour le Livre réunissant les deux sagesses de Nâṣir-e Khosraw* (Bibliothèque iranienne 3a), Téhéran/Paris, 1953 (= Corbin b).

——, *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque iranienne 9), Téhéran/Paris, 1961 (= Corbin c).

——, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, I: *Le Shî'isme duodécimain*, Paris, 1971 (= Corbin d).

——, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, 1977² (= Corbin e).

——, «Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme», *Eranos Jb.*, 20, 1951, 149-217 (= Corbin f).

——, «Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne», *Eranos Jb.*, 23, 1954, 141-249 (= Corbin g).

——, «De la gnose antique à la gnose ismaélienne», dans *Oriente ed Occidente nel Medio Evo. Convegno di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* (Accademia Nazionale dei Lincei. Fondazione Alessandro Volta 12), Rome, 1957, 105-150 (= Corbin h).

——, «La science de la balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique (d'après l'œuvre de Ḥaydar Amolî, 8ᵉ/14ᵉ siècle)», *Eranos Jb.*, 42, 1973, 79-162 (= Corbin i).

CUMONT, F., «La théologie solaire du paganisme romain», *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de l'Institut de France*, 12/2, 1913, 447-479.

DAIBER, H., *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar ibn 'Abbâd as-Sulamî* (Beiruter Texte und Studien 19), Beyrouth, 1975 (= Daiber a).

——, *Aetius Arabus. Die vorsokratiker in arabischer Überlieferung* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 33), Wiesbaden, 1980 (= Daiber b).

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

DAVIDSON, H.A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York/Oxford, 1987 (= Davidson a).

——, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, New York/Oxford, 1992 (= Davidson b).

——, «Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect», *Viator*, 3, 1972, 109-178 (= Davidson c).

DE BRUYN, J.T.P., «al-Kirmânî, Ḥamîd al-Dîn», *E.I.*^{2}, V, 164-165.

DE SACY, S., *Exposé de la religion des Druzes*, 2 vol., Paris, 1838.

DE SMET, D., «Le Verbe-impératif dans le système cosmologique de l'ismaélisme», *RSPh*, 73, 1989, 397-412 (= De Smet a).

——, «al-Ḥâmidî», dans *Encyclopédie philosophique universelle*, III: *Les œuvres philosophiques. Dictionnaire. Tome 1*, Paris, 1992, 579 (= De Smet b).

——, «al-Kirmânî», *ibid.*, 657-658 (= De Smet c).

——, «Nâṣir-i Khosraw», *ibid.*, 720-721 (= De Smet d).

——, «Râzî, Abû Ḥâtim al-», *ibid.*, 798-799 (= De Smet e).

——, «al-Sijistânî», *ibid.*, 837-838 (= De Smet f).

——, «Le *Kitâb Râḥat al-ʿAql* de Ḥamîd ad-Dîn al-Kirmânî et la cosmologie ismaélienne à l'époque fatimide», *Acta Orientalia Belgica*, 7, 1992, 81-91 (= De Smet g).

——, «Au-delà de l'apparent: les notions de *ẓâhir* et *bâṭin* dans l'ésotérisme musulman», *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 25, 1994, 197-220. (= De Smet h).

——, «La fonction du *Noûs* dans le système religieux des Druzes: une synthèse entre ismaélisme et *ġulûw*», dans A. van Tongerloo (éd.), *The Manichaean Noῦς. Proceedings of the International Symposium organized in Louvain from 31st. July to 3rd. August 1991* (Manichaean Studies 2), Louvain, 1995, 79-102 (= De Smet i).

——, «*Mîzân ad-diyâna* ou l'équilibre entre science et religion dans la pensée ismaélienne», *Acta Orientalia Belgica*, 8, 1993, 247-254. (= De Smet j).

——, «Al-Mu'ayyad fi d-Dîn aš-Šîrâzî et la polémique ismaélienne contre les 'Brahmanes' d'Ibn ar-Râwandî», dans U. Vermeulen et D. De Smet (éds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. Proceedings of the 1st, 2nd and 3rd International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1992, 1993 and 1994* (OLA), Louvain, 1995 (= De Smet k).

——, «Les interdictions alimentaires du calife fatimide al-Ḥâkim: marques de folie ou annonce d'un règne messianique?», *ibid.* (= De Smet l).

——, «Comment déterminer le début et la fin du jeûne de Ramadan? Un point de discorde entre sunnites et ismaéliens en Egypte fatimide», *ibid.* (= De Smet m).

DEUSE, W., *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar* (Palingenesia 6), Wiesbaden, 1973.

DIETRICH, A. (éd.), *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 1976.

DILLON, J.M., «Plotinus, *Enn.* 3.9.1, and Later Views on the Intelligible World», *Proc. Amer. Philol. Assoc.*, 100, 1969, 63-70.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

DIWALD, S., *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitâb Iḫwân aṣ-Ṣafâ'*, III: *Die Lehre von Seele und Intellekt*, Wiesbaden, 1975.
DODDS, E.R., *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1963².
DOERRIE, H., «Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken», dans Flasch, 119-141.

ENDRESS, G., *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung* (Beiruter Texte und Studien 10), Beyrouth, 1973.

FAKHRY, M., *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas*, Londres, 1958 (= Fakhry a).
——, *A History of Islamic Philosophy* (Studies in Oriental Culture 5), New York/Londres, 1970 (= Fakhry b).
FEKI, H., *Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fatimide*, Tunis, 1978.
FESTUGIERE, A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II: *Le dieu cosmique*, Paris, 1949 (= Festugière a); IV: *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954 (= Festugière b).
——, *Proclus. Commentaire sur le Timée*, 5 vol., Paris, 1966-1968 (= Festugière c).
FLASCH, K. (éd.), *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt a.M., 1965.
FRANK, R.M., «The Origin of the Arabic Philosophical Term *annîya*», *Cahiers de Byrsa*, 6, 1956, 181-201 (= Frank a).
——, «The Divine Attributes according to the Teaching of Abu l-Hudhayl al-ʿAllâf», *Le Muséon*, 82, 1969, 451-506 (= Frank b).
FYZEE, A., «The Study of the Literature of the Fatimid Daʿwa», dans G. Makdisi (éd.), *Arabic and Islamic Studies in Honour of H.A.R. Gibb*, Leyde, 1965, 232-249.

GACEK, A., *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies*, I: *Ismaili Manuscripts*, Londres, 1984.
GARDET, L. *La pensée religieuse d'Avicenne* (Etudes de Philosophie Médiévale 41), Paris, 1951.
GARDET, L. et ANAWATI, G., *Introduction à la théologie musulmane* (Etudes de Philosophie Médiévale 37), Paris, 1948.
GERSH, S., *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 8), Leyde, 1978 (= Gersh a).
——, *ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus* (Philosophia Antiqua 26), Leyde, 1973 (= Gersh b).
GIMARET, D., *Les noms divins en Islam: exégèse lexicographique et théologique*, Paris, 1988 (= Gimaret a).
——, *La doctrine d'al-Ashʿarî*, Paris, 1990 (= Gimaret b).
——, (éd.) *Al-Kindî. Cinq épîtres*, Paris, 1976 (= Gimaret c).
GOICHON, A.M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ (Avicenne)*, Paris, 1937 (= Goichon a).
——, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938 (= Goichon b).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

GOLDZIHER, I., *Streitschrift des Ġazâlî gegen die Bâṭinijja-Sekte* (Veröffentlichungen der De Goeje-Stiftung 3), Leyde, 1916 (= Goldziher a).
——, «Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadîṯ», *Zeitschrift für Assyriologie*, 22, 1909, 317-344 (= Goldziher b).
GUTAS, D., «Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a Milestone between Alexandria and Baġdâd», *Der Islam*, 60, 1983, 231-267.
GYEKYE, K., «The Terms *Prima Intentio* and *Secunda Intentio* in Arabic Logic», *Speculum*, 46, 1971, 34-38.

HADOT, I., «Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens», dans M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, 1987, 99-122.
HADOT, P., «Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin», *Les sources de Plotin* (Entretiens Hardt 5), Genève, 1960, 107-141.
HALM, H., *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ'îlîya. Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 44/1), Wiesbaden, 1978 (= Halm a).
——, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zürich/München, 1982 (= Halm b).
——, «Methoden und Formen der frühesten ismailitischen Da'wa», dans H.R. Römer et A. Noth (éd.), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für B. Spuler*, Leyde, 1981, 123-136 (= Halm c).
al-HAMDANI, H.F., «Some Unknown Ismâ'îlî Authors and their Works», *JRAS*, 1933, 359-378.
HASNAWI, A., «Fayḍ», dans *Encyclopédie Philosophique Universelle*, II: *Les notions philosophiques. Tome 1*, Paris, 1990, 966-972.
HEIN, CHR., *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie* (Europäische Hochschulschriften 20/177), Frankfurt a.M., 1985.
HEINEMANN, F., «Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Lichttheorie bei Plotin», *Philologus*, 81, 1926, 1-17.
HEINEN, A.M., «The Notion of *ta'wîl* in Abû Ya'qûb al-Sijistânî's Book of the Sources», *Hamdard Islamicus*, 2, 1979, 35-45.
HIRSCHLE, M., *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus* (Beiträge zur klassischen Philologie 96), Meisenheim am Glan, 1979.

IVANOW, W., *Ismaili Literature. A Bibliographical Survey* (The Ismaili Society Series A 15), Téhéran, 1963 (= Ivanow a).
——, *Studies in Early Persian Ismailism* (The Ismaili Society Series A 3), Leyde, 1948 (= Ivanow b).

JOLIVET, J., *L'Intellect selon Kindî* (Publications de la Fondation De Goeje 22), Leyde, 1971 (= Jolivet a).
——, «La matière d'en haut», *Annuaire EPHE. Sc. Rel.*, 96, 1987/88, 28-48 (= Jolivet b).
JONAS, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, I: *Die mythologische Gnosis* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 51/N.F. 33), Göttingen, 1964³.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

KOGAN, B.S., *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Albany, 1985.
KRAUS, P., *Jâbir ibn Ḥayyân. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, II: *Jâbir et la science grecque*, Le Caire, 1942 (= Kraus a).
——, «Dschâbir ibn Ḥajjân und die Ismaʿîlijja», *Forschungs-Institut für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin. Dritter Jahresbericht*, 1930, 23-42 (= Kraus b).
——, «Hebräische und syrische Zitate in ismâʿîlitischen Schriften», *Der Islam*, 19, 1930, 243-263 (= Kraus c).
KRAYE, J., RYAN, W.F. et SCHMITT, C.B. (éd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts* (Warburg Institute Surveys and Texts 11), Londres, 1986.
KREMER, K., *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 1), Leyde, 1966.

LANE, E.W., *An Arabic-English Lexicon*, 2 vol., Londres/Edinburgh, 1863-1877.
LERNOULD, A., «La dialectique comme science première chez Proclus», *RSPh*, 71, 1987, 509-536.
LEROUX, G., *Plotin. Traité sur la liberté et la volonté de l'Un (Ennéade VI.8)*, Paris, 1990.
LORY, P., *Alchimie et Mystique en terre d'Islam*, Lagrasse, 1989.

MADELUNG, W., «Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre», *Der Islam*, 37, 1961, 43-135 (= Madelung a).
——, «Aš-Šahrastânîs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Nâṣir ad-Dîn aṭ-Ṭûsî», dans Dietrich, 250-259 (= Madelung b).
——, «Aspects of Ismâʿîlî Theology: the Prophetic Chain and the God beyond Being», dans Naṣr (b) 53-65 (= Madelung c).
MADKOUR, I., *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, 1934 (= Madkour a).
——, *La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934 (= Madkour b).
MAKAREM, S.N., «Ismaʿili and Druze Cosmogony in Relation to Plotinus and Aristotle», dans M.E. Marmura (éd.), *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany, 1984, 81-91.
MANSION, A, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain/Paris, 1946².
MARMURA, M.E., «Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars», *JAOS*, 82, 1962, 299-312.
MARQUET, Y., *La philosophie des Iḫwân al-Ṣafâ'*, Alger, 1973 (= Marquet a).
——, «La place du travail dans la hiérarchie ismâʿîlienne d'après l'Encyclopédie des Frères de la Pureté», *Arabica*, 6, 1961, 225-237 (= Marquet b).
——, «Imamat, résurrection et hiérarchie selon les Ikhwân aṣ-Ṣafâ'», *REI*, 30, 1962, 49-142 (= Marquet c).
——, «Quelles furent les relations entre 'Jâbir ibn Ḥayyân' et les Iḫwân aṣ-Ṣafâ'?», *SI*, 64, 1986, 39-51 (= Marquet d).
——, *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes. Jâbir ibn Ḥayyân et les Frères de la Pureté*, Paris, 1988 (= Marquet e).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

——, «La pensée philosophique et religieuse du Qâḍî al-Nuʿmân à travers la *Risâla Muḏhiba*», *BEO*, 39/40, 1987/88, 141-181 (= Marquet f).

MERLAN, PH., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition* (Archives Internationales d'Histoire des Idées 2), La Haye, 1969² (= Merlan a).

——, «Aristotle's Unmoved Movers», *Traditio*, 4, 1946, 1-30 (= Merlan b).

——, «Zur Zahlenlehre im Platonismus (Neuplatonismus) und im Sefer Yezira», *Journal of the History of Philosophy*, 3, 1965, 167-181 (= Merlan c).

MEYER, E., «Philosophischer Gottesglaube: Ibn Sînâs Thronschrift», *ZDMG*, 130, 1980, 226-277.

MICHOT, J., *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (maʿâd) et l'imagination* (Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres. Fonds René Draguet 5), Louvain, 1986.

MORAUX, P., «Le *De Anima* dans la tradition grecque. Quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius», dans G. Lloyd et G. Owen (éd.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, 1978, 281-324.

MOREWEDGE, P., *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sînâ). A Critical Translation, Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Dânish Nâma-i ʿalâ'î* (Persian Heritage Series 13), Londres, 1973 (= Morewedge a).

——, «The Logic of Emanationism and Ṣûfism in the Philosophy of Ibn Sînâ», *JAOS*, 91, 1971, 467-476; 92, 1972, 1-18 (= Morewedge b).

MORTLEY, R., *From Word to Silence*, II: *The Way of Negation, Christian and Greek* (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 31), Bonn, 1986.

NADER, A., *Le système philosophique des Muʿtazila (Premiers penseurs de l'Islam)* (Rech. ILO 3), Beyrouth, 1956.

NANJI, A., «Transcendence and Distinction: Metaphoric Process in Ismâʿîlî Muslim Thought», dans D.B. Burrell et B.Mc. Ginn (éd.), *God and Creation. An Ecumenical Symposium*, Notre Dame, 1990, 304-315.

NAṢR, S.Ḥ., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Londres, 1978² (= Naṣr a).

——, (éd.), *Ismâʿîlî Contributions to Islamic Culture*, Téhéran, 1977 (= Naṣr b).

NETTON, I.R., *Allâh Transcendent. Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (Exeter Arabic and Islamic Series 5), Londres/New York, 1989 (= Netton a).

——, *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (Islamic Surveys 19), Edinburgh, 1991² (= Netton b).

O'MEARA, D.J., *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 1989.

PARMA, CHR., *Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins* (Studien zur Problemgeschichte der Antiken und Mittelalterlichen Philosophie 6), Leyde, 1971.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

PEPIN, J., «Eléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme», *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 146, 1956, 39-64.

PETERS, F.E., «The Origins of Islamic Platonism: the School Tradition», dans P. Morewedge (éd.), *Islamic Philosophical Theology*, Albany, 1979, 14-45.

PINÈS, S., «Nathanaël ben al-Fayyûmî et la théologie ismaëlienne», *Bulletin des Etudes Historiques Juives* (Le Caire), 1, 1947, 5-22 (= Pinès a).

——, «La longue recension de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne», *REI*, 22, 1954, 7-20 (= Pinès b)

——, «Shîʿite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari», *JSAI*, 2, 1980, 165-251 (= Pinès c).

——, «Hitherto Unknown Arabic Extracts from Proclus' Stoicheiôsis Theologikê and Stoicheiôsis Physikê», dans *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science*, Jérusalem/Leyde, 1986, 287-293 (= Pinès d).

PLATTI, E., *Yaḥyâ ibn ʿAdî, théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théologie de l'Incarnation* (OLA 14), Louvain, 1983.

POONAWALA, I.K., *Biobibliography of Ismâʿîlî Literature*, Malibu, 1977 (= Poonawala a).

——, «Al-Sijistânî and his *Kitâb al-Maqâlîd*», dans D.P. Little (éd.), *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, Leyde, 1976, 274-283 (= Poonawala b).

——, «Ismâʿîlî *ta'wîl* of the Qur'ân», dans A. Rippin (éd.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ân*, Oxford, 1988, 199-222 (= Poonawala c).

REINHARDT, K., *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München, 1926.

RIST, J.M., «The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus», *CQ*, 56, 1962, 99-107.

ROBIN, L., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.

ROSENTHAL, F., *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leyde, 1970.

ROWSON, E.K., *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: al-ʿÂmirî's Kitâb al-Amad ʿalâ l-abad* (American Oriental Series 70), New Haven, 1988.

RUDOLPH, U., *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 49/1), Stuttgart, 1989.

RUTTEN, CH., «La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin», *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 146, 1956, 100-106.

SAFFREY, H.D., «L'état actuel des recherches sur le Liber de Causis comme source de la métaphysique au Moyen Age», dans P. Wilpert (éd.), *Die Metaphysik im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 2), Berlin, 1963, 267-281.

SAMBURSKY, S., *The Physical World of Late Antiquity*, Londres, 1962.

SANTA CRUZ DE PRUNES, M.I., *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin* (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences Religieuses 81), Paris, 1979.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

SCHLANGER, J., *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol. Etude d'un néoplatonisme* (Etudes sur le Judaisme Médiéval 3), Leyde, 1968.
SCHOLEM, G., *Ursprung und Anfänge der Kabbala* (Studia Judaica 3), Berlin, 1962 (= Scholem a).
SHEHADI, F., «Arabic and *To Be*», dans J.W.M. Verhaar (éd.), *The Verb «Be» and its Synonyms. Philosophical and Grammatical Studies*, IV, Dordrecht, 1969, 112-125 (= Shehadi a).
——, «Arabic and the Concept of Being», dans G.F. Hourani (éd.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, 1975, 147-157 (= Shehadi b).
STEEL, C., «L'Un et le Bien. Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne», *RSPh*, 73, 1989, 69-84.
STEINSCHNEIDER, M., *Al-Farabi. Des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, St.-Pétersbourg, 1869.
STERN, S.M., *Studies in Early Ismâ'îlism*, Jérusalem/Leyde, 1983 (= Stern a).
——, «Ibn Ḥasdây's Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle», *Oriens*, 13/14, 1961, 58-120 (= Stern b).
STROTHMANN, R., *Gnosis-Texte der Ismailiten* (Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen. Philol.-hist. Kl. III/28), Göttingen, 1943.
SWEENEY, L., «Participation and the Structure of Being in Proclus' Elements of Theology», dans R.B. Harris (éd.), *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach* (Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 4), Norfolk, 1982, 140-155.
SZLEZAK, TH. A., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/Stuttgart, 1979.

TAJDIN, N., *A Bibliography of Ismailism*, Delmar, 1985.
TAYLOR, R.C., «St. Thomas and the *Liber de Causis* on the Hylomorphic Composition of Separate Substances», *Mediaeval Studies*, 41, 1979, 506-513.
TRICOT, J., *Aristote. La Métaphysique*, Paris, 1986 (= Tricot a).
——, *Aristote. De l'Ame*, Paris, 1988 (= Tricot b).
TRIKI, A., *Néoplatonisme et aspect mystique de la création de l'univers dans la philosophie des Iḫwân*, Lille, 1974.
TRITTON, A.S., «Theology and Philosophy of the Isma'ilis», *JRAS*, 1958, 178-188.
TROUILLARD, J., *La mystagogie de Proclos*, Paris, 1982 (= Trouillard a).
——, «La notion de Δύναμις chez Damascios», *REG*, 85, 1972, 353-363 (= Trouillard b).
——, «La genèse de l'hylémorphisme selon Proclos», *Dialogue. Revue Canadienne de Philosophie*, 6, 1967/68, 1-17 (= Trouillard c).
TUCKER, W.F., «Rebels and Gnostics: al-Muġîra ibn Sa'îd and the Muġîriyya», *Arabica*, 22, 1975, 33-47.

VAJDA, G., «Les notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote», *Revue Thomiste*, 51, 1951, 346-406 (= Vajda a).
——, «La doctrine astrologique de Juda ben Nissim ibn Malka», dans *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, II, Barcelone, 1956, 483-500 (= Vajda b).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

VAN ESS, J., *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddîn Al-Icî* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 22), Wiesbaden, 1966 (= van Ess a).

——, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: der Kalif al-Ḥâkim* (Abh. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. 1977/2), Heidelberg, 1977 (= van Ess b).

——, «Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie», *WO*, 9, 1977/78, 255-261 (= van Ess c).

——, «Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam», dans Flasch, 333-350 (= van Ess d).

——, «Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung», *Der Islam*, 42, 1966, 148-168 (= van Ess e).

VON GRUNEBAUM, G.E. (éd.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, 1970.

WALKER, P., *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abû Yaʿqûb al-Sijistânî*, Cambridge, 1993 (= Walker a).

——, «An Ismâʿîli Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God», *American Journal of Arabic Studies*, 2, 1974, 7-21 (= Walker b).

——, «The Ismaili Vocabulary of Creation», *SI*, 40, 1974,, 75-85 (= Walker c).

——, «An Early Ismaili Interpretation of Man, History and Salvation», *Ohio Journal of Religious Studies*, 3, 1975, 29-35 (= Walker d).

——, «Cosmic Hierarchies in Early Ismâʿîlî Thought: the View of Abû Yaʿqûb al-Sijistânî», *MW*, 66, 1976, 14-28 (= Walker e).

——, «Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought», *IJMES*, 9, 1978, 355-366 (= Walker f).

WALZER, R., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy* (Oriental Studies 1), Oxford, 1962 (= Walzer a).

——, *Al-Farabi on the Perfect State. Abû Naṣr al-Fârâbî's Mabâdi' Ârâ' Ahl al-Madîna al-Fâḍila. A Revised Text with Introduction, Translation and Commentary*, Oxford, 1985 (= Walzer b).

WENSINCK, A.J., *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*, Cambridge, 1932.

WESTERINK, L.G., *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam, 1962.

WHITTAKER, J., «Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας», *Vigiliae Christianae*, 23, 1969, 91-104 (= Whittaker a).

——, «The Historical Background of Proclus' Doctrine of the Αὐθυπόστατα», dans *De Jamblique à Proclus* (Entretiens Hardt 21), Genève, 1974, 193-230 (= Whittaker b).

WOLFSON, H.A., *The Philosophy of the Kalam* (Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza 4), Cambridge (Mass.)/Londres, 1976 (= Wolfson a).

——, «The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroës», *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 1958, 233-253 (= Wolfson b).

ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III/2: *Die nacharistotelische Philosophie*, Leipzig, 1923[5].

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ZIMMERMANN, F.W., *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Londres, 1981 (= Zimmermann a).

——, «The Origins of the so-called Theology of Aristotle», dans Kraye e.a., 110-240 (= Zimmermann b).

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

INDEX DES NOMS PROPRES

Abbasides 4, 32, 395
ʿAbd al-Ǧabbâr 58
ʿAbd al-Laṭîf al-Baġdâdî 201
Abraham 22, 367
Abû Bakr 16
Abû Bišr Mattâ 19
Abu l-Fawâris Aḥmad b. Yaʿqûb 361
Abû Firâs al-Maynaqî 136
Abû Ḥâtim ar-Râzî v. ar-Râzî, Abû Ḥâtim
Abû Ḥayyân at-Tawḥîdî 112
Abu l-Huḏayl al-ʿAllâf 78, 122
Abû ʿÎsâ al-Muršid 94, 121, 211, 386-389, 391, 393
Abû Yaʿqûb as-Siǧistânî v. as-Siǧistânî, Abû Yaʿqûb
Adam 22, 323, 367, 369, 391-392
Aétius 297-298
Aetius Arabus 118, 211, 297-298
Afrique du Nord 6
Aga Khan 1
al-Aḫram, Ḥasan b. Ḥaydara al-Farġânî 7, 15, 49
Albinus (Alcinoos) 55, 64, 173, 263
Alexandre d'Aphrodise 57, 153-155, 194, 261-263, 278, 353-356, 359, 375
Alexandrie 19, 382
ʿAlî b. Abî Ṭâlib 9, 16, 26
Allâh 6-7, 19, 25, 36, 49, 67, 69-70, 84, 88, 121, 128, 136, 143, 147, 160-161, 165, 177, 179-181, 195-196, 265, 298-299, 303, 307, 353, 355, 362, 367-368, 381, 389
Amélius 267
al-ʿÂmirî 116, 384-385, 396
ʿAmmâr al-Baṣrî 49
Ammonius Hermeiou 19
Ammonius (Ps.-) 112, 118, 121-123, 212, 219, 297
Anatolius 296-297
Anaxagore 123
Anaximène 212
Anselme de Canterbury 28
Antiochus d'Athènes 341
Aristobule 290
Aristote 18-19, 30, 39-40, 43-48, 50-53, 56-59, 63-64, 71-72, 84, 112, 115-116, 121-122, 128-130, 132, 138-139, 147, 150, 153-157, 162, 165, 167-169, 172-173, 186, 188-189, 193-195, 201, 203, 205, 207, 211, 218-219, 221-222, 236, 256, 258-263, 276-278, 281, 290-297, 299, 303, 307, 312-315, 318, 321, 323-325, 327, 340, 352-355, 359-360, 380, 392
al-Aš'arî 40, 45-46, 49, 58, 78, 118, 122-123, 128, 138, 157-158, 163, 165-166
aš'arisme 16, 40, 44-47, 50, 128-129, 138, 157-158, 164-165
Assassins 1
Astât 84, 211
Athanase d'Alexandrie 40
Athènes 381-382
Avicenna Latinus 44, 282
Avicenne v. Ibn Sînâ
al-Azhar 12-13
al-ʿAzîz 5

Bagdad 4, 12, 64, 334
al-Baġdâdî, Abû Manṣûr 50
Bahâ' ad-Dîn al-Muqtanâ 139
al-Bâqillânî 44-45, 47, 50-51
Basilide 79
Baṣra 4, 12, 29
al-Bayḍâwî 144
Brahmanes 359
al-Bustî 121

Le Caire 4-5, 7, 9, 12, 395
Celse 62, 65
Ceylan 392
Cicéron 341
Corpus Hermeticum 87, 340-341

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Damascius 64, 74, 79, 87, 94, 98-99, 142, 196, 204, 269, 379, 382
ad-Darazî, Muḥammad b. Ismâʿîl 7
Darwin 320-321
David (le Philosophe) 64, 382
ad-Daylamî 36
Deccan 9
Denys l'Aréopagite (Ps.-) 385
Dicta Sapientis Graeci 17, 58, 140, 167, 170-171, 175, 180, 186, 229, 231, 253-255, 338-339
Druzes 7-8, 15, 59, 136-137, 139, 211, 387
Dûnaš b. Tamîm 302-303
Ḏu n-Nûn al-Miṣrî 33, 326

ébionisme 368
Egypte 4, 6, 32, 395
Elias (le Philosophe) 19, 64, 382
Empédocle 33, 112, 219, 396
Epiphane 391
Epistola de Scientia Divina 48, 56, 66-67, 86, 95-96, 106, 108, 113-114, 131, 140, 166, 168, 170, 173, 175, 180, 186, 206, 231, 256, 339
Eve 323

Faḫr ad-Dîn ar-Râzî 35, 265, 384
al-Fârâbî 19, 42-44, 46, 48, 55, 57, 59-60, 62-64, 67-68, 70, 72, 76, 84, 106-107, 110, 115-116, 130, 137, 158-162, 164-165, 171-173, 176, 197, 201, 203-205, 211, 213-214, 226, 228-229, 234, 237-239, 244, 258, 272-285, 292, 296, 307, 309, 313-314, 316-319, 321, 323-324, 327, 330, 333-334, 336-337, 340, 344-345, 349-350, 352-356, 373-376, 380, 385, 390
Fatimides 1, 3-8, 32, 211, 249-250, 302, 339, 359, 362, 373, 379, 383, 394-395
Fiqh Akbar II 45, 58
Firmicus Maternus 40, 341
France 304
Fusṭâṭ 4, 11

Ǧâbir b. Ḥayyân 31, 340
Ǧaʿfar b. Manṣûr al-Yaman 21, 94, 365, 386-388, 390, 392-393
al-Ǧâḥiẓ 16
Galien 33, 396
al-Ġazâlî 44, 55, 103, 129-131, 138, 181, 200-201, 265
Ǧîruft 11
Guillaume de Moerbeke 80, 349, 359
al-Ǧurǧânî 116, 177
al-Ǧuwaynî 50-51

al-Ḥâkim 4, 6-8, 11, 15-16, 136, 344, 383
Ḫalaf b. Aḥmad 5
al-Ḥallâǧ 161
al-Ḥâmidî, Ibrâhîm b. al-Ḥusayn 32, 248-251, 392
Ḥamza b. ʿAlî 7, 136-137, 387
Ḥarrân 301, 340
Hayderabad 9
al-Ḫayyâṭ 40
Héliodore 341
Hélios 342
hermétisme 87, 340-341
Hippolyte 79, 391
Hišâm b. al-Ḥakam 49
Ḫurâsân 5
Ḥusâm ad-Dîn al-Ḥâǧǧ Ġulâm Ḥusayn 13

Iblîs 391
Ibn Bâbûya 17
Ibn Fûrak 128-129
Ibn Gabirol 219, 259
Ibn Ḥasdây 207-209, 212-213, 218-223, 251, 255, 257, 259, 380
Ibn Karrâm 45
Ibn an-Nadîm 298-299, 383
Ibn Razzâm 298-299
Ibn Rušd 276
Ibn Sînâ 35, 39, 41-48, 50, 52-61, 63, 70-71, 77, 84, 106, 108-110, 116-117, 130-131, 137-138, 154-155, 158-161, 164, 171-172, 184, 189, 195, 200-201, 203, 205, 211, 214, 237-239, 258, 272-275, 282, 285, 317-318, 323, 327, 344, 350, 356, 372-373, 376, 380

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ibn aṭ-Ṭayyib, Abu l-Farağ 19, 64, 301
Ibn al-Walîd, al-Ḥusayn b. ʿAlî b. Muḥammad 156, 178, 182, 248-249, 266, 367, 372, 392
Ibn Waqâr 307
Ifrîqîya 302
al-Îğî 50
Iḫwân aṣ-Ṣafâ' 17, 27, 30, 44, 47, 53, 106, 115-116, 199-200, 211, 258-260, 277, 300-301, 313-314, 318-333, 337-338, 340-343, 346, 369, 383
Imamites 16-17, 23, 265
Inde 9, 90
Irak 3, 5, 9
al-ʿIrâq al-ʿAğamî 4
al-ʿIrâq al-ʿArabî 4
Irénée 391
Isaac Israeli 112, 207, 212-213, 218-220, 225, 259, 304, 380
Isḥâq b. Laṭîf 306-307
Italie 302

Jacques d'Edesse 40, 46
Jaldabaoth 388
Jamblique 87, 133, 269, 294-297, 299, 302, 340, 342, 381-382
Jean Damascène 40
Jean Philopon 19, 112, 161, 359-360, 382
Jésus 22, 360, 367
Julien l'Empereur 340-342

Kabbale 304-307, 385, 388
Karachi 9
al-Kindî 43, 45, 55, 58, 112, 115, 119, 130, 149, 225, 318, 353, 380
Kirmân 3
Kûfa 4, 6

Liber de Causis 60-61, 64, 66-68, 85, 91, 94-99, 114-115, 140, 169-170, 173, 176, 180, 186, 211, 243, 259

Macrobe 340-341
Mağrîṭî (Ps.-) 219
Maïmonide 276, 306
manichéisme 278, 391
al-Maqdisî, al-Muṭahhar b. Ṭâhir 298-299, 340, 384
Maṣyâf 8
al-Mâturîdî 40, 50
mâturîdisme 40
Maxime de Tyr 65
mazdéisme 278
Miskawayh 201
Mithras 342
Moïse 22, 367
Moïse de Narbonne 209, 307
Monoïme l'Arabe 391
Mossoul 5-6
al-Mu'ayyad bi-llâh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Hârûn 16
al-Mu'ayyad fi d-Dîn aš-Šîrâzî 12
Muġîra b. Saʿîd 49
Muḥammad (le Prophète) 9, 22, 181, 367
al-Muʿizz li-Dîn Allâh 21, 84
al-Muqallad b. Yûsuf 5
muʿtazilisme 16, 37, 40, 45-46, 50, 58, 67, 70, 72, 77-78, 91, 96, 112, 118, 122-123, 127, 129, 157, 166, 359

Nağrân 9
an-Nasafî 14-15, 21, 78, 94, 101, 120-122, 185-186, 230-231, 380, 394
Nâṣir-e Ḫosraw 123
Nathanaël b. al-Fayyûmî 3
an-Naysâbûrî 362
an-Naẓẓâm 40, 123, 127
néopythagorisme 87, 295-299
Nestoriens 19, 64
Nicomaque de Gérasa 295-296, 299-301, 303
Nišâpûr 46
Nizarites 8, 136
Noé 22, 367
Numénius 267

Olympiodore 19, 382
Oracula Chaldaica 62, 69, 96, 340
orphisme 293-294

Pakistan 9
Palestine 6

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Paul le Perse 19
Philolaus 295
Philon 62, 87, 133, 290, 295, 337, 340
Photius 296
Platon 26, 48, 62-64, 66, 73, 106, 116, 118, 121-122, 133, 192, 209, 267, 290-291, 293-294, 297, 313, 339-340, 354, 380
Plotin 17, 37, 39, 41, 44, 48, 55-58, 60, 65-67, 75, 86-87, 94-98, 104-108, 110, 113-114, 131-134, 140-141, 156-157, 166-169, 173, 175-176, 180, 182, 185-186, 189-190, 192, 203, 205-206, 208-211, 218, 220-224, 226, 229-232, 251-260, 262, 268-269, 290, 292-294, 299, 309, 314-316, 321, 324, 330, 332-333, 335, 338-340, 342, 348-350, 376-377, 380-381, 385, 394-395
Plotiniana Arabica 37, 48, 91, 94, 98, 140, 156-157, 160, 162, 167, 169-170, 173, 175, 185-187, 189, 203, 230-231, 234, 253, 255, 376, 394
Plutarque 112, 118, 123, 297-298, 340-341
Porphyre 18
Posidonius 340
Proclus 19, 39, 41, 44, 52, 60-62, 64-68, 73-76, 79-83, 87, 94, 96-99, 102, 104-110, 112-114, 124, 131, 133-134, 137, 140-142, 145-146, 150, 161, 167-168, 173, 176, 180, 188-190, 192, 195, 203, 205, 211, 216, 226, 228-229, 259, 267-269, 290, 293-294, 299, 301, 304, 308-309, 313, 316, 340, 342, 349, 380-382, 385, 394
Proclus Arabus 37, 68, 99, 107, 114-115, 211, 318, 382
Ptolémée 277, 279, 312-313
Pythagore 291, 294, 297-298, 300-301
pythagorisme 287, 289-304, 309

Qâḍî an-Nuʿmân 12, 21, 390-391
Qarmates 278, 385
al-Qušayrî 165
Qusṭâ b. Lûqâ 211

Râġib 144
ar-Râzî, Abû Bakr Muḥammad b. Zakarîyâʾ 16, 33, 371, 396
ar-Râzî, Abû Ḥâtim 12, 14-16, 21, 101, 120, 179, 211, 230-231, 252, 380, 388, 394

Saʿadya Gaʾon 302-303
Sabbataï Donnolo 302
Sabéens 278, 340
Ṣaffârides 5
aš-Šahrastânî 56
Šahriyâr b. al-Ḥasan 10
Sâwîrus b. al-Muqaffaʿ 45
aš-Šayḫ al-Yûnânî 253
Sefer ha-Bahir 304-306
Sefer Yeṣira 289-291, 302-304, 306, 389
Sextus Empiricus 341
Sibawayhi 144
as-Siǧistânî, Abû Yaʿqûb 1, 5, 12, 14-15, 21, 35, 37-38, 60, 90-94, 101, 118-123, 134, 136-140, 143, 190, 211, 230-234, 252, 333, 356, 369, 380, 385, 387-388, 390, 393-394
Simplicius 19, 382
Sinaï 303
Socrate 65, 73
Sophia 249, 388
Speusippe 294
Stobée 62
stoïcisme 46, 70, 290, 340
Sulaymânî (daʿwa) 13
Surat 9, 90
aṣ-Ṣûrî, Muḥammad b. ʿAlî 136
Syrianus 269, 290, 293-294, 299, 382
Syrie 6, 8

aṭ-Ṭabarî 384
Ṯâbit b. Qurra 299, 301
Ṭayyibites 3-4, 13, 20, 32-33, 156, 182, 248-250, 339, 367, 372, 385, 387, 391-392, 394-395
Thalès 112, 118
Thémistius 352, 355
Théodore Abû Qurra 40
Théodore d'Asine 74, 269
Theologia Aristotelis 95-96, 107-108, 113-114, 116, 123, 156-157, 160,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

162, 167-170, 173, 175, 180, 185-186, 189, 206-208, 210-212, 219-221, 226, 231, 251, 253-254, 256, 338, 376
Théon de Smyrne 296-297, 337, 340-341
Théophraste 261, 291
Thomas d'Aquin 28, 39, 41, 155-156, 165, 173, 238, 259
aṭ-Ṭûsî, Nâṣir ad-Dîn 238

ʿUqaylides 5

Valentiniens 191, 249, 391
Vettius Valens 341
Vindicianus Afrus 341

Xénophane 112, 118
Xénophon (Ps.-) 62

Yaḥyâ b. ʿAdî 47, 212
Yaʿqûbî 299
Yémen 3, 9, 20, 32, 156, 178, 182, 249-250, 339, 395

Zaydites 16
Zénon 112
zurvanisme 203

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

INDEX DES TERMES TECHNIQUES

a) arabe (et autres langues orientales: p = persan, h = hébreu)

ʿağz 108, 173
âla 315, 327
ʿâlam 27, 118, 147, 189, 226, 253, 288, 301, 303, 313, 324, 332, 335, 337, 344, 361, 366, 369, 384
al-ʿâlam aṣ-ṣaġîr 27, 369
ʿalâma 72
amr 15, 121, 142-144, 149, 225, 237, 242, 258, 274, 288, 386, 396
âmir 124, 135, 142-144, 149
anna / annîya 43, 84, 113-115
anṭalâḫîyâ / anṭalâšîyâ 154
ʿaql 30, 57, 61, 95, 108, 130, 136, 147, 160, 168, 171-173, 185, 190, 202, 207, 216, 219, 225-226, 233-234, 239, 247, 253, 256-257, 281, 298, 303, 305, 332, 353, 362, 396
ʿâqil 57, 130, 216, 225
al-ʿaql al-faʿʿâl 52, 245, 247, 258, 281-282, 356, 373
al-ʿaql al-hayûlânî 263
al-ʿaql al-kullîya 225
al-ʿaql al-mustafâd 373
ʿaraḍ 57, 90, 200
arḍ 318, 337
ʿarš 384, 387-388
Asâs 25-26, 361, 363, 365, 388
aṣl 163, 271, 303, 363, 387
al-asmâ' al-ḥusnâ 76, 177, 264
aṯar 70, 72, 121, 234, 252, 257, 344, 353
atimmâ' 22
ʿayn 59, 62, 66, 85, 123, 135, 144, 265-266
ays / aysîya 41-44, 61, 83-84, 112, 119
azal / azalîya 60-61, 136, 160-162
ʿazama 68, 93, 160

Bâb 365-366
badîʿ 111
bahâ' 68, 160
baqâ' 169, 199
baraka 335, 346, 358, 360
al-Bâri' 67, 113, 115, 264-265
barzaḫ 371
bâṭin 22-27, 32, 36, 250, 344, 357-359, 361, 364-365, 393, 395
baʿṯ 372
bidʿa 76, 111
Binah (h) 306
buḫâr 319
burhân 30, 63-64
burûda 316

dahr 60
dâʿî 3-4, 11-13, 26, 365, 380, 393, 395
dalîl 70-72
ḏâmun 297
ḏanab 338
ḍarûrî 225, 242, 274
ḏât 61, 77, 87, 119, 123-126, 134-135, 144-145, 148-149, 151, 158, 167, 181, 202, 207, 209, 225, 266, 323-324
daʿwa 3-5, 7, 12-14, 18, 21, 27-30, 309, 339, 356, 358, 363, 365, 368, 389-390, 396
dawr 370
dibrôt (h) 288, 302-304
ḍidd 58-60, 238
ḏikr 358
dîn 27, 361
ḏirâʿ 27
ḍiyâ' 160, 207, 219

Elohîm (h) 307

fâʿil 50, 88, 123-128, 130, 134-135, 144, 149, 167, 171, 173, 297-298, 301, 323, 356
falak 243, 272, 277, 279, 361

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

falsafa 22-23, 33, 42, 46, 68, 72, 77, 80, 103, 128-129, 154, 158-162, 164-165, 173, 176, 184, 195-197, 201-204, 211, 213-214, 217-218, 228, 237, 239-240, 243, 247, 251, 257-258, 263, 272-275, 277, 281-283, 285, 297, 299, 307-309, 344, 349, 371, 373-375, 380-381, 385, 389, 394
fanṭâsiyâ 353
fard 15, 82-83, 85-89, 91, 93, 215-216, 225, 285, 367
fasâd 169, 313
Fatḥ 390, 394
fayḍ 102, 110-111, 114-117, 210-211, 213, 233, 281, 335, 345-346, 366
faylasûf 9, 23, 42, 52, 70, 76, 102, 108-111, 119, 137, 184, 200, 202, 213, 239, 257-259, 274, 321, 323, 356, 359, 373, 380, 383, 395, 397
fikr 113
fikra 61
fi'l 43, 87, 95, 123, 125-127, 129-130, 134, 144, 149, 160, 167, 171-172, 199, 225
fiqh 21

ġaḍab 352
Ġadd 390, 394
ġâḏîya 326, 352
ǧalâl 67-68, 160
ǧamâl 68, 162
ǧawhar 45-46, 48, 68, 90, 125, 152, 163, 167, 219, 298
ġayb 35-36
ǧazîra 4
Gedullah (h) 306
ǧibla 327
ġiḏâ' 360
ǧins 47, 54, 102, 127, 219, 239
ǧism 46, 49, 189, 206, 235, 271, 316, 327, 344, 367, 390, 392
ǧûd 93
ġulûw 7, 16, 371, 383
ǧuz' 231, 317, 333

ḥadd 25, 63, 90, 121, 190, 193, 287, 298, 324, 356-357, 359, 363, 365-366, 390
ḥadîṯ 16-17, 181
ḥakîm 9, 315, 321-322, 371, 397
ḥâl 60, 150, 170
ḫâliq 181, 264-265
ḫalq 111, 113, 116, 118, 128, 181, 264-265, 288, 355, 370-371
ḥâmil 50, 85, 151, 219, 285
ḥamîya 211
ḥammâm 316
al-ḫamsa al-'ulwîya 390
hanna / al-hânnîya 179-180
ḥaqâ'iq 22, 396
ḥaqq 30, 58, 94, 145, 148, 160-161, 196, 226, 235
ḥaraka 112, 195, 243, 324
ḥarâra 316
ḥarf 71, 74, 384, 388
ḥasra 177
hastî (p) 43, 90
hawâ' 319
Ḫayâl 390, 394
ḥayât 95, 130, 160, 164-167, 324
ḫayr 94-95, 115
ḥayra 176-177, 179-180
ḥayûlâ 46, 219, 241, 244, 249, 251, 255-259, 271, 300, 314-316, 318, 323-324, 333, 352, 383
al-ḥayy al-qayyûm 164-165, 168, 196
hidâya 358
ḥiǧâb 67
ḥikma 7, 12, 219, 265, 321, 348, 357
ḫilâ' 316
ḥilya 259
ḥiss 352
Ḥokhmah (h) 306-307
ḥubb 205
ḥuǧǧa 3-4, 9, 26, 29, 365
ḫuṭba 5
huwa / huwîya 37, 43, 61, 76-77, 82-85, 87-88, 91, 93-96, 114-115

'ibâda 331, 357
al-'ibâda al-'amalîya 21, 312, 354, 357, 361
al-'ibâda al-'ilmîya 21-22, 312, 354, 358, 361, 397
ibdâ' 18, 27, 35, 41-44, 87-89, 91, 96, 98, 101-102, 110-124, 127, 131, 134,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

137-139, 141-143, 145-150, 152, 160-161, 174, 181-182, 190-191, 194, 198-199, 211-215, 217, 220-221, 225-226, 230, 265, 308, 324, 332, 360, 362, 365-366, 370, 375, 377, 381, 386
iḍâfa 149, 158, 162, 215
idrâk 164
iʿğâb 205, 229
îğâb 78, 80-81, 84
îğâd 115-116, 128, 144, 199
iġtibâṭ 202, 205, 229
iḥâṭa 160, 202
iḥdâṯ 116
iḫtirâʿ 110, 115, 128, 143, 199
iḫtiṣâṣ 50, 56
iḫtiyâr 115
iktisâb 352, 354, 356
ilâhîya 69, 178-180, 258, 332, 348
ilḥâd 37, 76
ʿilla 38, 67, 91, 124, 134-137, 139, 144, 149, 171, 187, 216, 297-298, 332
al-ʿilla al-qarîba 245
ʿilm 16, 31, 67, 92, 95, 160, 165-166, 328, 357-358
iltiḏâḏ 205, 229
ʿinâya 343, 347-350, 389
inbiʿâṯ 114, 116, 138-139, 197-199, 202, 206-207, 210-213, 217-220, 226, 234, 265, 324, 332-333, 346, 368, 375, 390
inbiğâs 114-117, 210-211
inbiṭâṯ 107, 114-115, 210
infiʿâl 129, 199, 202, 297-298
inna / innîya 43, 84, 91, 93, 95, 164
intiqâl 170
irâda 57, 113, 121, 144, 352, 386
al-ism al-aʿẓam 177, 196
ʿiṣma 362
ʿišq 205, 229
išrâq 204
istifâda 105
istiḥâla 169, 313
istikbâr 250, 387
ištirâk 55
ištiyâq 177-178, 180
iṯbât 38, 67, 76, 91, 128
ittiḥâd 219, 375-376
ittiṣâl 366, 374-376
izdiwâğ 85
iẓhâr 112, 321

kalâm 33, 103, 111, 128
kalima 121, 143, 288, 303, 384, 386
kamâl 67-68, 154, 159-161, 169-171, 190, 313, 327, 332
al-kamâl al-awwal 151, 154
al-kamâl aṯ-ṯânî 151, 154
al-kawn wa l-fasâd 169
kayfîya 119, 121, 125, 198
keṯer ʿelyon (h) 305
al-kullîyât 19
Kûnî 36, 121, 123, 387-391, 394
kura 318
kursî 383-385, 387-388

lafẓ 70, 72, 149
lâhuwîya 39
lawḥ 241, 260, 383-384, 387
al-lawḥ al-maḥfûẓ 260
lâwuğûdîya 77
lays / laysîya 38-40, 43, 112
luzûm 116

maʿâd 108-109, 319, 372
maʾamârôt (h) 288, 302-304, 306
mabdaʾ 109, 187, 265, 298, 324, 363
mâdda 57, 118, 169, 182, 238, 244, 257, 271, 315, 318, 352-353
Maʾḏûn 365
mafʿûl 88-89, 123, 125-127, 130, 134, 144, 149, 171, 173
mağâz 82-83, 124, 145
mağd 68, 160
mağlis 4, 7, 12
maḥall 45-46, 335, 368
maḥḍ 91, 94-95, 172, 219, 225, 362, 367
Mahdî 15
maḫlûq 181
maḥmûl 50, 125, 151
maḥsûsât 61
makân 90, 118, 358
malak 17
al-malâʾika al-muqarrabûn 384

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Malkhut (h) 306
maʿlûl 38, 143-144, 149, 171, 216, 332
maʾmûr 143-144, 149
maʿnâ 70, 72, 149, 157-158
manṭiq 125
maqûlât 303
maʿqûl 57, 96, 171-173, 216, 301
maʿqûlât 61
maʿrifa 92-93
masarra 204
mašîʿa 121, 144, 303, 386
maʿšûq 195
mawâlîd 270-271, 319, 361
mawḍûʿ 45, 106, 112, 219, 315
mawǧûd 27, 37, 43, 47, 84, 95, 149, 160-161, 163-164, 230, 265, 301, 319
mawṣûf 79-80, 150-152, 162
maẓhar 368
middôt (h) 305
miṯâl 70, 72, 118
miẓâǧ 318, 355
mîzân 27, 30-31, 74
mîzân ad-diyâna 23, 27-28, 30-31, 395, 397
muʿallim 358, 360
muʾaṯṯar 241, 344
muʾayyad 352, 366
muʾayyas 42-44, 112, 143
mubâyana 54
mubdaʿ 61, 112, 119, 121-122, 124, 135, 145, 148-150, 160, 265
mubdiʿ 48, 82-83, 87-89, 91, 112-113, 117-118, 121-122, 124, 135-137, 139, 144-145, 176
mudabbir 266
muǧarrad 80-81, 83, 225, 324
mûǧid 265
muḥarrik 57, 193
muḫaṣṣiṣ 50
muḥdaṯ 50, 72, 85, 113, 124
muḥîṭ 160, 202, 272, 277-279
muḥtaǧib 61
muḫtariʿ 265
muʿill 136-137, 139
Mukâsir 365-366
muktasib 128
mulâḥaẓa 202, 204
mumkin al-wuǧûd 42
munâsaba 27, 51, 71, 102, 104, 123
munbaʿaṯ 212, 225, 230, 235, 241, 355
munfarid 238
muqaddir 265
musabbib 138
mušâkala 71, 328
mušâraka 54, 102, 105
muṣawwir 58, 264-266, 269
muṭâbaqa 27
mutaḥarrak 57, 195, 233
mutakallim 380
muwaḥḥid 72, 77, 88-89
muwâzana 27

nafs 145, 148, 181, 234, 253, 256, 324-325, 344, 362
an-nafs al-ḥissîya 326
an-nafs al-kullîya 234, 258
an-nafs an-nâmîya 326
an-nafs an-nâṭiqa 207, 327
nafsânî 361
nâqiṣ 108
naš'a 369, 371
Nâṭiq 25, 29, 287-288, 317, 352-353, 361-367
nawʿ 54, 114, 127, 171, 219, 225, 351, 376
naẓar 354
nihâya 167, 190-191, 193, 226, 235
an-nihâya al-ûlâ 190, 369
an-nihâya aṯ-ṯânîya 191, 369
nîstî (p) 90
nûr 160, 206, 219, 367-368
nûr Muḥammadî 367

Qadar 36, 123, 387-391, 394
Qâ'im 18, 22, 155, 191, 287-288, 312, 364, 370-372, 392-393
qâ'im bi-ḏâtihi 134, 209
qalam 260, 383-384, 387
qandîl 337
qaṣd 248
al-qaṣd al-awwal 199-200, 202
al-qaṣd aṯ-ṯânî 199-200, 363
qisma 63

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

qiyâs 30
qudra 61, 93, 160, 165-166, 190
quṭb 335
qûwa 93, 95, 129, 241, 247, 281, 297, 335, 337, 352-353, 390

râḥa 168, 170
ramaḍân 15
ra's 338
rasm 353
rawâfiḍ 91
rawîya 113
rubûbîya 69, 93, 324, 332
rûḥ 49-50, 211, 303
rûḥ al-quds 371, 374
rûḥânî 258, 337, 361, 390, 392
rukn 318, 357
ruṭûba 316

sa'âda 358
sabab 59, 138
Sâbiq 387
šahâda 19, 84, 357
šaḫṣ 49-50, 367
šahwa 352
šakl 154
ṣamad 35, 85
Ṣâni' 91, 137, 321-322, 334
šarî'a 21, 23, 27-29, 72, 88, 312, 354, 357-358, 361, 363-364, 393, 397
šawq 179-180, 352, 357
šay'îya 74, 90, 191
Sefirôt (h) 289-291, 302-307
ṣifa 66-67, 127, 130, 149-152, 159, 162
ṣinâ'a 57, 120, 126, 318, 326
siqlâṭûnî 334
širka 105
Ši'ur Komah (h) 305
siyâsa 320
ṣudûr 116, 124-125, 134, 167, 210-211, 333
sukûn 233, 324
sulûk 210
as-sunna al-ilâhîya 241, 260, 383
ṣûra 46, 56-58, 114, 118, 126, 185, 219, 225, 227, 241, 251, 258, 265, 269, 301, 323-324, 366, 390
suṭû' 206, 332

ṭabî'a 27, 57, 72, 207, 219, 233, 270, 312, 318, 324, 327, 333, 344, 358
tadbîr 266, 338
tafsîr 26, 301
tâğ 305
tağallî 116
tağrîd 80
taḫayyul 352-353
taḫayyur 178-179
taḥdîd 76
taḥlîl 63, 188
takwîn 116, 265, 269, 271
Tâlî 364, 387
ta'lîm 356, 358, 360, 366, 397
tamâm / tamâmîya 103, 108, 154, 160-161, 170-171, 190, 219, 316, 362
tamṯîl 76
tanâsuḫ 371
tanzîh 36, 91
tanzîl 24, 361
taqîya 31-32, 88, 136, 248, 251, 322, 395
ṭarîq an-nafî 76, 80
tarkîb 64, 265-266
taṣawwur 185, 227, 353
tašbîh 36-37, 76-77, 91, 96, 181
taṣwîr 265
ta'ṭîl 36-37, 76-77, 83, 91, 99
ta'ṯîr 270-271, 336, 344, 353, 358
tawahhum 121
tawallud 234
aṯ-ṯawânî 277, 301
tawḥîd 7, 15, 18-19, 25-27, 35, 37, 40, 58, 60, 69, 75, 77-78, 82-83, 88-96, 98-104, 107, 110, 120, 122, 124, 139, 143, 156-157, 168, 182, 187, 192, 203, 225, 228, 248-250, 329-331, 339, 343, 348, 350-351, 358, 363, 372, 379-380, 386, 392
ta'wîl 16, 21, 23-29, 31, 88, 92, 99, 164, 304, 312, 355, 358, 361, 364, 395, 397
ta'yîd 25, 92, 210, 366
ta'yîs 43-44, 112, 117, 119
ṭuruq al-bayânât 64
aṭ-ṭuruq al-ḫamsa 63-64

ufq 233

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ulhânîya 179
umma 89, 317
ʿunṣur 219, 297-298, 318
uqnûm 45, 49
usṭuquss 271, 318

waḍʿ 27, 72
wâğib al-wuğûd 41-42, 84
waḥda 85, 160, 162, 285, 332, 335
waḥî 110, 390, 396
wâḥidîya 85-87, 89, 94, 162, 213-215, 236
wahm 61
walah 178-180
walî 5, 358
waqwâq 320
Waṣî 25-26, 358, 361-364, 366, 368, 393
wâsiṭa 121, 313, 361
wilâda 212
wuğûd 41-43, 68, 77, 83-84, 95, 151, 161, 171, 191, 202, 238, 265

yubûsa 316

ẓâhir 23-25, 36, 250, 357-359, 361, 393, 395-396
zamân 60, 243
zawğ 215-216, 223, 298, 387
zayna 68
ẓulma 233

b) grec

ἀγαθοειδής 105
ἄγαλμα 73
ἄγνωστος 66, 75
αἴσθησις 95, 256, 352
αἰσθητά 61, 95
αἰτία 141, 324
ἀκινητόν 195
ἀλλοίωσις 169
ἀμέθεκτος 106, 228
ὁ Ἀναγωγεύς 342
ἀνάλυσις 63
ἄνθρωπος 305, 341, 391-392
ἀπειρία 192, 299
ἄπειρον 260
ἀπόδειξις 63
ἀπόρρητος 142
ἀπόρροια 104
ἀπόφασις 79
ἀριθμός 292
ἄρρητος 66-67, 75, 87, 141, 147, 195
ἀρχή 48, 180, 324
ἄτομον 50
αὐθυπόστατον 133-134, 141, 190
αὐτάρκεια 41, 190

βούλησις 352

γένεσις καὶ φθορά 169
γνῶσις 92, 176

δεκάς 294, 299
δεχάς 299
δημιουργός 294, 341
διαίρεσις 63
οἱ διαλεκτικοὶ μέθοδοι 64
διάνοια 61, 65, 267-268
διδάσκαλος 359
δόξα 65
δυάς 260, 299
δύναμις 95, 129, 132, 134, 153-154, 190, 223, 261-263, 352

εἰδοποιός / εἰδοποιΐα 269
εἶδος 57-58, 106, 166, 262, 308, 339
εἴδωλον 97, 105
εἰκών 73, 97, 105, 208
εἱμαρμένη 389
(τὸ) εἶναι 43, 84, 91, 95, 114, 166
(τὸ) ἕν 74, 87, 97, 134, 299
ἐνέργεια 48, 95, 129, 131-132, 134, 153-154, 165, 195, 261, 349
ἐντελέχεια 153-154
ἕξις 154
ἐπαγωγή 64
ἐπιθυμία 352
ἐπιστήμη 65, 67, 92, 96, 153
ἐπιστροφή 87, 108-109, 150, 167, 180, 192, 228, 372
ἐρώμενον 194
ἐφετόν 180, 195

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ζωή 95, 153, 165-167
ζῷον 268, 294

ἡδονή 205
ἥλιος 339, 341

θέα 65
θέσις 73
τὸ θεωρεῖν 153
θυμός 352

ἴχνος 105

κίνησις 195, 292, 341
κίνητον 195
κοινωνία 105
κόσμος 294, 341, 349

λεκτόν 70
λόγος 67, 79, 176, 339, 348-350, 391

μάθημα 65
μέθεξις 105
μίμημα 97, 105, 253
μονάς 260, 299
μονή 150, 167
μορφή 58

νοερός 340, 342
νόησις 48, 61, 65, 95-96, 173, 186, 203
νοητόν 61, 65, 96, 168, 173, 175, 186, 194, 228, 253, 340, 342
νομοθέτης 73
νοῦς 17, 105, 147-148, 162, 165-167, 173, 184, 186, 195-196, 203-204, 221-223, 228, 251, 256, 261, 263, 268-269, 294, 341, 348-349, 373, 377, 380
νοῦς ἐν ἕξει 154
νοῦς ποιητικός 154, 261, 281
νοῦς ὑλικός 154, 260-263

ὁμοιότης 105
ὁμοίωμα 70, 72-73
ὀμφαλός 337
(τὸ) ὄν 43-44, 67, 76, 84, 95, 97, 167, 292
ὀνοματουργός 73
ὄργανον 30, 341
(τὸ) ὀρεκτόν 194
ὄρεξις 352
ὁρισμός 63
ὁρμή 211
ὅρος 63, 166, 191, 193
οὐσία 41, 48, 62, 134, 166, 292

πάθημα 70, 72
πάθος 199
παράδειγμα 294
παρακολούθημα 203
πέρας 166, 192-193, 260, 299
πλήρωμα 197, 308
πνεῦμα 341
ποίησις 203
πρᾶγμα 70, 72, 79
προαίτιον 137, 141
πρόνοια 266, 348-349, 389
πρόοδος 87, 105, 109, 150, 167, 180, 192, 204

σελήνη 341
σημεῖον 70, 72
στοιχεῖον 318
σύμβολον 72
σύνθεσις 64-65
σῶμα 153, 341

τελειότης 107-108, 153-154, 190
τέλος 180
τετρακτύς 295, 301

ὕλη 221, 253, 256-257, 259, 262, 315, 341
ὕλη νοητή 221, 256
ὑπεράγαθος 108
ὑπεράγνοια 98
ὑποκείμενον 261-262

φαντασία 352-353
φύσις 41, 73-74, 153, 221, 253, 324, 341
φῶς 339-340

ψυχή 74, 153, 221, 341

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

INDEX DES VERSETS CORANIQUES

2:81 374
2:111 111
2:254 128, 374
2:256 164, 384

3:1 164
3:39 36, 384

4:1 323
4:170 384

5:109 374

6:59 36
6:101 111
6:142-143 25

7:10 265
7:142 384
7:149 384
7:153 384
7:179 36

10:21 36

13:14 330

14:29 28

16:42 143
16:43 358
16:80 353
16:104 374

17:46 330
17:110 36

20:7 36
20:110 164

21:7 358
21:79 128
21:104 128

23:12-14 354

25:60 164

31:26 384

40:67 164

41:53 28

42:50 36

49:13 323

50:15 36

57:3 36

59:24 224, 247, 264-266, 269-270

67:3 365

68:1 384

72:26 36

85:21-22 384

96:4 384

112 35-36, 58, 85

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

ORIENTALIA LOVANIENSIA ANALECTA

1. E. LIPIŃSKI, Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics I.
2. J. QUAEGEBEUR, Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique.
3. P.H.L. EGGERMONT, Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia.
4. W.M. CALLEWAERT, The Sarvāṅgī of the Dādūpanthī Rajab.
5. E. LIPIŃSKI (ed.), State and Temple Economy in the Ancient Near East I.
6. E. LIPIŃSKI (ed.), State and Temple Economy in the Ancient Near East II.
7. M.-C. DE GRAEVE, The Ships of the Ancient Near East (c. 2000-500 B.C.).
8. W.M. CALLEWAERT (ed.), Early Hindī Devotional Literature in Current Research.
9. F.L. DAMEN, Crisis and Religious Renewal in the Brahmo Samaj Movement (1860-1884).
10. R.Y. EBIED-A. VAN ROEY-L.R. WICKHAM, Peter of Callinicum, Anti-Tritheist Dossier.
11. A. RAMMANT-PEETERS, Les pyramidions égyptiens du Nouvel Empire.
12. S. SCHEERS (ed.), Studia Paulo Naster Oblata I. Numismatica Antiqua.
13. J. QUAEGEBEUR (ed.), Studia Paulo Naster Oblata II. Orientalia Antiqua.
14. E. PLATTI, Yaḥyā ibn ʿAdī, théologien chrétien et philosophe arabe.
15. E. GUBEL-E. LIPIŃSKI-B. SERVAIS-SOYEZ (ed.), Studia Phoenicia I-II.
16. W. SKALMOWSKI-A. VAN TONGERLOO (ed.), Middle Iranian Studies.
17. M. VAN MOL, Handboek Modern Arabisch.
18. C. LAGA-J.A. MUNITIZ-L. VAN ROMPAY (ed.), After Chalcedon. Studies in Theology and Church History.
19. E. LIPIŃSKI (ed.), The Land of Israel: Cross-Roads of Civilizations.
20. S. WACHSMANN, Aegeans in the Theban Tombs.
21. K. VAN LERBERGHE, Old Babylonian Legal and Administrative Texts from Philadelphia.
22. E. LIPIŃSKI (ed.), Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.
23. M. HELTZER-E. LIPIŃSKI (ed.), Society and Economy in the Eastern Mediterranean (1500-1000 B.C.).
24. M. VAN DE MIEROOP, Crafts in the Early Isin Period.
25. G. POLLET (ed.), India and the Ancient World.
26. E. LIPIŃSKI (ed.), Carthago.
27. E. VERREET, Modi Ugaritici.
28. R. ZADOK, The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponomy and Prosopography.
29. W. CALLEWAERT-M. LATH, The Hindī Songs of Nāmdev.
30. S. HALEVY, Coptic Grammatical Chrestomathy.
31. N. BAUM, Arbres et arbustres de l'Égypte ancienne.
32. J.-M. KRUCHTEN, Les Annales des prêtres de Karnak.
33. H. DEVIJVER-E. LIPIŃSKI (ed.), Punic Wars.
34. E. VASSILIKA, Ptolemaic Philae.
35. A. GHAITH, La Pensée Religieuse chez Ǧubrân Ḫalil Ǧubrân et Miḫâ'îl Nu'ayma.
36. N. BEAUX, Le Cabinet de curiosités de Thoutmosis III.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

37. G. POLLET-P. EGGERMONT-G. VAN DAMME, Archaeological Sites of Ancient India.
38. S.-A. NAGUIB, Le Clergé féminin d'Amon thébain à la 21e dynastie.
39. U. VERHOEVEN-E. GRAEFE (ed.), Religion und Philosophie im Alten Ägypten.
40. A.R. GEORGE, Babylonian Topographical Texts.
41. A. SCHOORS, The Preacher Sought to Find Pleasing Words.
42. G. REININK-H.E.J. VAN STIPHOUT (ed.), Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East.
43. C. TRAUNECKER, Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb.
44. E. LIPIŃSKI (ed.), Phoenicia and the Bible.
45. L. ISEBAERT (ed.), Studia Etymologica Indoeuropaea Memoriae A.J. Van Windekens dicata.
46. F. BRIQUEL-CHATONNET, Les relations entre les cités de la côte phénicienne et les royaumes d'Israël et de Juda.
47. W.J. VAN BEKKUM, A Hebrew Alexander Romance according to MS London, Jews' College no. 145.
48. W. SKALMOWSKI-A. VAN TONGERLOO (ed.), Medioiranica.
49. L. LAUWERS, Igor'-Severjanin, His Life and Work — The Formal Aspects of His Poetry.
50. R.L. VOS, The Apis Embalming Ritual. P. Vindob. 3873.
51. Fr. LABRIQUE, Stylistique et Théologie à Edfou. Le rituel de l'offrande de la campagne: étude de la composition.
52. F. DE JONG (ed.), Miscellanea Arabica et Islamica.
53. G. BREYER, Etruskisches Sprachgut im Lateinischen unter Ausschluß des spezifisch onomastischen Bereiches.
54. P.H.L. EGGERMONT, Alexander's Campaign in Southern Punjab.
55. J. QUAEGEBEUR (ed.), Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East.
56. A. VAN ROEY-P. ALLEN, Monophysite Texts of the Sixth Century.
57. E. LIPIŃSKI, Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II.
58. F.R. HERBIN, Le livre de parcourir l'éternité.
59. K. GEUS, Prosopographie der literarisch bezeugten Karthager.
60. A. SCHOORS-P. VAN DEUN (ed.), Philohistor. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii.
61. M. KRAUSE-S. GIVERSEN-P. NAGEL (ed.), Coptology. Past, Present and Future. Studies in Honour of R. Kasser.
62. C. LEITZ, Altägyptische Sternuhren.
63. J.J. CLÈRE, Les Chauves d'Hathor.
64. E. LIPIŃSKI, Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

ORIENTALISTE, KLEIN DALENSTRAAT 42, B-3020 HERENT

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

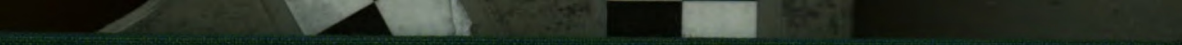
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 03490 8825

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN



Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN